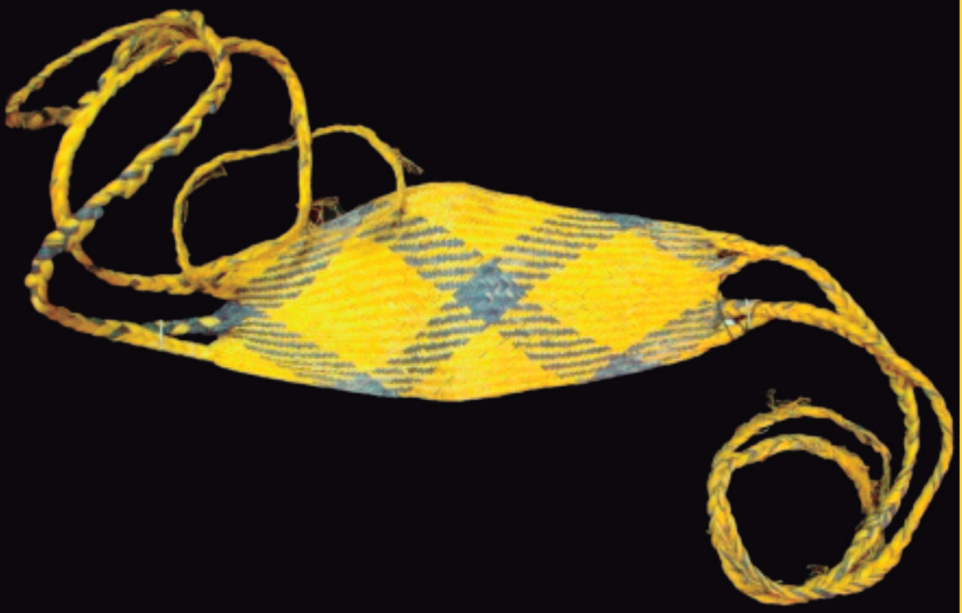
E-ISSN: 25423304
E- DEPÓSITO LEGAL: PPI201403ME788

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

MUSEO ARQUEOLÓGICO / CENTRO DE INVESTIGACIONES



Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 40. Julio - Diciembre 2022. Nº 104

Portada:

Textil Yukpa

Procedencia:
Sierra de Perijá, estado Zulia, Venezuela.

Museo Arqueológico
Universidad de Los Andes.
Nº de registro: MAGRG. E-098-1

Fotografía:
Heriberto Monsalve (+)

Boletín Antropológico

Editora Honoraria
Dra. Jacqueline Clarac de Briceño. Universidad de Los Andes, Venezuela

Comité Editorial
Dr. Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dr. Stephen Beckerman. Pennsylvania State University, Estados Unidos
Dr. Pedro Paulo A. Funari. Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Dr. José Oliver. Institute of Archaeology, UCL, Inglaterra
Dr. Carlos García Sívoli. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dr. Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador
Lic. Mayelis Inés Moreno Castillo. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Consejo Asesor
Dra. Yara Altez, Universidad Central de Venezuela, Venezuela
Dr. Miguel A. Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dra. Catherine Alès. Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia.
Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela
Dr. Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.
Dr. José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Colombia
Dra. Assumpció Malgosa. Universitat Autònoma de Barcelona, España
Dra. Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.
Dra. Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dr. Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela
Dr. Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dra. Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela

Consejo de Arbitraje
Dr. Pedro Castro Martínez. Universitat Autònoma de Barcelona, España.
Dr. Wilhem Londoño. Universidad de Magdalena, Colombia.
Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Alexis Carabalí Angola. Universidad de La Guajira, Colombia.
Dra. Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela, Venezuela.
Dra. Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dra. Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.
Dr. Vladimir Aguilar. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dr. Pedro García. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.
Dra. Trinidad Escoriza Mateu. Universidad de Almería, España

Entes financieros
Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico,Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA). Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE-Mérida)

Indización
WEB OF SCIENCE: EMERGING SOURCES CITATION INDEX, LATINDEX, CLASE, REVENCYT, REDALYC, OPEN ACADEMIC JOURNALS INDEX, BIBLAT

Traducción de resúmenes al inglés
Alastair Beattie

El Boletín Antropológico pertenece a la Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades-LatinREV, FLACSO, Argentina.

Dirección de la Revista
Museo Arqueológico–ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida–Venezuela.
Telefax: 0058–274–2402344. email: museogrg@ula.ve -boletinantropolgico.ula@gmail.com
HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788
ISSN Electrónico: 2542-3304
Versión Electrónica
www.saber.ula.ve/boletin_antropologico

Boletín Antropológico

Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones

Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista semestral, arbitrada e indizada, publicada por el Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" de la Universidad de Los Andes. Su objetivo principal es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as al que hacer antropológico, arqueológico, antropolingüístico y bioantropológico en Venezuela y el mundo. Incluye artículos monográficos (coordinados por especialistas) y/o artículos de tema libre.

Constituido por artículos y recensiones o reseñas de libros de corte antropológicos, arqueológicos, lingüísticos y bioantropológicos, la revista está abierta a la publicación de trabajos en otras áreas del saber que contribuyan con el avance las ciencias antropológicas.

El Boletín Antropológico se rige por un doble proceso de selección de contenidos:

(1) Los artículos y recensiones o reseñas de libros o artículos, inéditos y originales, recibidos por la revista durante todo el año.

(2) Los artículos monográficos, coordinados por especialistas, solicitados por el Comité Editorial de la revista.

Índice

Chamanismo y organización social entre los antiguos caribe del Nororiente de Venezuela.....183-216
Peláez Machado, Guillermo

Defecto de nacimiento Expósitos y exposición en la ciudad de Caracas. 1752-1772 217-247
Escudero, Margarita

Herrera temprano. La primera sociedad tribal igualitaria del altiplano cundiboyacense, Colombia 249-289
Rodríguez, Carlos Armando

Divulgación y resignificación del patrimonio arqueológico en Oiba, Andes Orientales de Colombia 291-319
Colorado Yepes, Camilo Andrés

La enfermedad / padecimiento: relatos del COVID-19 y epistemologías no occidentales..... 321-350
Ruíz Ruíz, Rocío Marisela / Magaña Ochoa, Jorge

Samuel Darío Maldonado precursor de la antropología en Venezuela. Una investigación realizada desde el Archivo Histórico de la familia Maldonado en tiempos de pandemia..... 351-378
Díaz, Natalia

Semblanza: Pedro Pablo Linárez Rincón (Pedropa)..... 381-390
Camacho A., Carlos R.

Summary

Shamanism and social organization among the ancient caribs from the Northeastern Region of Venezuela..... 183-216
Peláez Machado, Guillermo

Birth defect Foundlings and child abandonment in the city of Caracas. 1752-1772.....217-247
Escudero, Margarita

Early Herrera. The first egalitarian tribal society of the cundiboyacense altiplano, Colombia.....249-289
Rodríguez, Carlos Armando

Popularization and resignification of the archaeological heritage in Oiba,Colombian Eastern Andes.....291-319
Colorado Yepes, Camilo Andrés

Illness / disease: accounts of COVID-19 and non-western epistemologies.....321-350
Ruíz Ruíz, Rocío Marisela / Magaña Ochoa, Jorge

Samuel Darío Maldonado, Pioneer of Anthropology in Venezuela. A description of research carried out at the Maldonado Family Historic Archive during the pandemic.....351-378
Díaz, Natalia

Semblance: Pedro Pablo Linárez Rincón (Pedropa).....381-390
Camacho A., Carlos R.

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO
MUSEO ARQUEOLÓGICO / CENTRO DE INVESTIGACIONES
Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 39. Enero - junio 2021. N° 101
BOLETÍN ANTROPOLÓGICO
MUSEO ARQUEOLÓGICO / CENTRO DE INVESTIGACIONES
Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 39. Julio - Diciembre 2021. N° 102
BOLETÍN ANTROPOLÓGICO
MUSEO ARQUEOLÓGICO / CENTRO DE INVESTIGACIONES
Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 40. Enero - Junio 2022. N°103
40 AÑOS
1982-2022
BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

CHAMANISMO Y ORGANIZACIÓN SOCIAL ENTRE LOS ANTIGUOS CARIBE DEL NORORIENTE DE VENEZUELA*

Peláez Machado, Guillermo
Centro de Estudios y Creación Artística Armando Reverón
Universidad Nacional Experimental de Las Artes, Caracas
Correo Electrónico: guillermopelaez@gmail.com

Resumen

Este trabajo, es una aproximación al estudio del fenómeno del chamanismo caribe en el Noreste de Venezuela, durante el proceso de conquista e instauración misional. Se parte de un entendimiento del chamán como un individuo vinculado al proceso histórico en que ha surgido y a lo largo del cual ha debido transformarse al producirse el contacto con los europeos. Se pretende establecer algunas ideas en torno chamán como figura socialmente conservadora o potencialmente transformadora, al estar asumiendo un rol de liderazgo. Por ende, este trabajo, aun cuando enfocado en el fenómeno chamánico, pretende aproximarse al estudio de la religiosidad y su relación con el poder político.

Palabras clave: Caribe, chamán, chamanismo, organización social

Shamanism and social organization among the ancient carib from the Northeastern Region of Venezuela

Abstract

This work is an approach to the study of the phenomenon of Carib shamanism in the Northeast of Venezuela, during the process of conquest and mission establishment. It starts from an understanding of the shaman as an individual linked to the historical process in which he has emerged and throughout which he must have been transformed by contact with Europeans. It is intended to establish some ideas about the shaman as a socially conservative or potentially transformative figure, assuming a leadership role. Therefore, this work, even when focused on the shamanic phenomenon, aims to approach the study of religiosity and its relationship with political power

Keywords: Carib, shaman, chamanism, social organization

*Fecha de recepción: 28-02-2022. Fecha de aceptación: 02-06-2022.

1. INTRODUCCIÓN

La figura del piache o chamán,[1] ha sido objeto de amplio estudio antropológico en Venezuela. Los misioneros franciscanos, capuchinos y jesuitas, especialmente entre los siglos XVII y XIX, dedicaron algunas líneas de su trabajo a describir la actividad de estas figuras religiosas. Sin embargo, dichos trabajos cayeron frecuentemente en la dificultad para comprender el fenómeno del chamanismo dentro de las sociedades aborígenes y por otra parte, en un sesgo derivado del fin religioso y político al que servían (Moreno, Cortázar, Remigio y Torres, 2017). En décadas recientes, han abundado múltiples enfoques sobre el fenómeno chamánico, siendo particularmente relevante el trabajo etnobotánico para la identificación de plantas con potencial medicinal o con capacidad para alterar los estados de conciencia. Esta línea de investigación, que tuvo como punto de inicio el trabajo de Eliade (2001), Wasson y Hoffman (2008) ha servido para encontrar, como un elemento recurrente de muchas manifestaciones de religiosidad chamánica alrededor del mundo, el uso de ciertos compuestos químicos psicoactivos. Otros enfoques, con una perspectiva influenciada en gran medida por el relativismo cultural (Boaz, 1964), han intentado comprender el fenómeno chamánico desde la particularidad de cada grupo étnico (Adame, 2005). Sin embargo, para este trabajo se parte de la necesidad de emplear un enfoque que no signifique la pérdida de una visión totalizante (Kosík, 1988; Bate, 1993) de la sociedad en que se produce el fenómeno del chamanismo.

Para ello, se efectúa una aproximación al chamanismo caribe, tomando como espacio geográfico la región nororiental de Venezuela, territorio que durante buena parte del período colonial fue conocido como Provincia de Nueva Andalucía. Se le otorga particular relevancia al proceso histórico que marcó el fin de la organización social que los individuos pertenecientes al grupo lingüístico caribe tenían para inicios del siglo XVI y su consecuente transformación derivada del proceso de conquista y colonización. De este modo, se realiza un estudio que propone

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

una visión del chamanismo como un fenómeno inscrito en la dinámica de tensión social propia de un grupo étnico con un desarrollo social y económico propio, que se vio trastocado a partir del proceso de conquista e instauración de encomiendas y misiones.

En esta compleja dinámica social, hasta ahora ha sido poco estudiado en profundidad el rol social del chamán caribe. Surgen preguntas, por ejemplo en lo relativo a si el surgimiento del chamán-cacique de los arawako (Sanoja y Vargas, 1992, p.228) era también posible entre los caribes y qué tan propicias eran las condiciones para que deviniera en algún tipo de jefe. En este sentido, es importante definir el rol de los chamanes como una figura conservadora de la organización social no-estratificada, característica de la mayoría de grupos caribes de la zona o por el contrario, como una figura clave en medio de una posible tensión social conducente al surgimiento de un locus de autoridad y una eventual estratificación. Para esto, es importante abordar al chamán en función de las cualidades propias del período histórico en que se desenvuelve. Por ende, uno de los objetivos que se propone este trabajo, es identificar las diferencias en el rol social jugado por el chamanismo como debió haber sido durante los últimos momentos del período previo a la conquista europea y posteriormente durante la conquista y relativa consolidación de las distintas figuras coloniales, tales como la encomienda y la misión.

2. DESARROLLO

2.1 Sobre el posible uso de la categoría “chamanismo” entre los caribe

Para autores como Vitebski (2006), el chamanismo americano[2] tiene mucha relación con el chamanismo de Siberia. A este respecto, escribe:

> A pesar de la gran distancia que hay al estrecho de Bering, el chamanismo suramericano tiene semejanzas notables con el chamanismo de Siberia, de donde emigraron los

> nativos americanos… ...Las semejanzas con Siberia son quizá la más sólida prueba de la durabilidad básica de las ideas chamánicas...(p.46).

Esto vendría a ser un indicativo de que muchas de las ideas y prácticas presentes en el chamanismo americano, viajaron junto con los antiguos migrantes que atravesaron el estrecho de Bering. El problema de esta idea, es que si partimos de que los primeros pobladores de América llevaron una vida sustentada en la caza y recolección, agrupados en bandas (Sanoja, 2013, p.19), es poco probable que su religiosidad se haya mantenido inalterable al hacer su transición a una sociedad tribal y agraria. Esto es particularmente relevante, si entendemos la religión como un elemento intrínseco a un tipo de relaciones sociales, en algunos casos con un fuerte carácter superestructural que sirve, entre otras funciones, para sustentar determinado orden social (Harnecker, 1972, p.87). Por ende, la religión que necesitan las sociedades tribales para mantener su organización social, no puede ser la misma que necesitaban las bandas apropiadoras de hace 15.000 años.

¿Significa esta idea de Vitebski que la formación de las sociedades tribales, especialmente en la región del Trópico Americano, no pudo conllevar al desarrollo propio y totalmente autóctono de una religión con similitudes al chamanismo siberiano? Cualquier discusión sobre este asunto, saca a colación el riesgo de caer en alguna forma de difusionismo cultural que pudiera suponer la imposibilidad de un desarrollo de prácticas y creencias chamánicas en América, de manera independiente al chamanismo asiático. Más aún, en el caso de que como plantea Vitebski, el chamanismo americano sea herencia directa del chamanismo siberiano y partiendo de la relación intrínseca entre manifestaciones religiosas y organización social, sería necesario asociar el desarrollo de la agricultura en América, no con un largo proceso autóctono, prolongado desde hace al menos 10.000 años

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

sino que habría que asumir, falsamente, según nos confirman numerosos estudios efectuados al menos desde la década de 1950 hasta fechas recientes (Sanoja, 1997; Doughty, 2010), que las sociedades agrícolas también llegaron de afuera, junto con los chamanes.

Puede decirse que una tesis que plantea la relación directa entre el chamanismo siberiano y las diversas formas de religiosidad americana, niega o al menos obvia, una historia que a lo largo de milenios y a través de enormes esfuerzos, avances y retrocesos, llevó al desarrollo de unos modos de producción auténticamente americanos, con unos productos y tecnología totalmente propios así como las instituciones sociales respectivas (Sanoja y Vargas, 1992; Sanoja, 1997). Podemos decir que es tan absurdo creer que las sociedades tribales americanas no pudieron desarrollar una religiosidad con similitudes al chamanismo siberiano y de otras partes del mundo, como pensar que a lo largo de más de 12.000 años, una supuesta religiosidad traída desde Siberia, se habría mantenido inalterable a través de la evolución de las sociedades americanas en distintas fases históricas. Sin embargo, no es posible negar rotundamente una eventual influencia externa en las sociedades aborígenes, sucedida en los últimos 10.000 años, por cuanto la posibilidad de migraciones o misiones tardías de grupos del pacífico e incluso siberianos, es factible.[3]

No obstante, la relación un tanto forzada que Vitebski (2006) establece entre el chamanismo siberiano y el americano no es óbice como para considerar algunos aspectos de su trabajo a la hora de abordar el fenómeno de la religiosidad entre los pueblos aborígenes de América, en este caso los grupos caribes. Por ejemplo, establece una serie de características claves para definir el chamanismo, que a continuación se listan de manera resumida:

A. Creencia en una cosmología estratificada en que persisten distintos niveles y conexiones entre regiones celestiales con zonas terrestres y subterráneas.

B. Creencia en que los chamanes pueden salir de su cuerpo

y recorrer los distintos niveles cosmológicos.

C. El chamán no escoge serlo, sino que su selección, por alguna entidad sobrenatural, es anunciada por algún fenómeno natural como un rayo, por una enfermedad o incluso sueños.

D. Relación recurrente entre el chamán y la práctica de la herrería.

E. Capacidad de los chamanes para transformarse en animales.

Como se verá, es posible hallar varios de estos patrones entre los practicantes caribano, al menos en grado suficiente como para que se asocien con mucha de la teoría sobre los chamanes que tanto Vitebski, como otros autores, han desarrollado.

La cosmología estratificada se mantiene, por ejemplo, entre grupos ye'kwana, quienes reproducen simbólicamente esta visión del mundo en su vivienda colectiva (Barandiarán, 1966). Igualmente puede verificarse, tanto en crónicas del período colonial, como a través de trabajos etnográficos contemporáneos, la capacidad de los chamanes caribano, para viajar espiritualmente entre distintos niveles de la realidad y comunicarse con seres invisibles para los no-iniciados (Civrieux, 2014, p.38).

Con respecto al proceso de selección del chamán, no parece haber disponible un claro registro histórico temprano que sirva de indicativo de cómo se llevaba a cabo esta cuestión. Según el propio Vitebski (2006, p,42), la práctica del aislamiento voluntario para la iniciación chamánica, es recurrente en Sudamérica. Esto podría estar confirmado en el trabajo de Civrieux (1974b).

Con respecto a la herrería, esta no se desarrolló de manera autóctona entre los caribes, pero sí parece haberse integrado en los mitos una vez hizo su aparición a partir del siglo XVI, relacionándose con unas ciertas cualidades sobrenaturales en el pescador con anzuelo metálico y en las armas de fuego, las cuales se presentan relacionadas entre sí (De Civrieux, 1992, p.101-8). Este asunto de la relación entre el chamán y la metalurgia

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

es particularmente relevante, pues pudiera ser un indicativo de que la práctica y creencias chamánicas, estarían relacionadas, al menos en Asia, con cierto desarrollo de los medios de producción distinto al adelantado por los caribes. Esto pondría en estrecha relación al chamanismo con un modo de vida sedentario bien consolidado, en el que ha podido desarrollarse la metalurgia. Sin embargo, su incorporación en los mitos caribes, plantea dudas con respecto al carácter intrínseco de la relación entre desarrollo metalúrgico y surgimiento del chamanismo y nos acerca a la idea de que la metalurgia, por su profundo impacto cultural, debía jugar, en casi cualquier circunstancia en que fuera desarrollada, un rol importante dentro de la construcción mitológica, incluso en el caso de que como entre los caribes, esta tecnología llegara una vez que las grandes estructuras mitológicas estaban ya consolidadas.

Por último, la creencia en el nahualismo, está atestiguada por los reportes del fraile Antonio Caulín (1799, p.105) quien narra, hacia mediados del siglo XVII, la conversión de los chamanes en perros, tigres y otros animales.

Sin embargo, aun habiéndose verificado el cumplimiento de buena parte de las categorías establecidas por Vitebski, la definición de la religiosidad caribe como chamánica, no deja de ser discutible, especialmente si tomamos en cuenta que no existe acuerdo entre los especialistas a la hora de clasificar las religiones indígenas.

Si bien los caribes que estamos tomando como referencia para nuestro estudio, no habitaban propiamente en el Amazonas, podemos establecer relaciones entre sus prácticas y creencias, con grupos como los so'to, habitantes de esta región. Además, debemos partir del entendimiento del origen amazónico de los caribes y de su pertenencia a una suerte de horizonte civilizatorio, como lo ha llamado Biord Castillo (2001, p.132) tomando el concepto de Bonfil Batalla (1987). Para definir los rasgos primordiales de la religiosidad en los pueblos caribes inmersos en

este horizonte cultural amazónico, nos encontramos con una ya vieja discusión cuyas posiciones contrapuestas pueden resumirse, respectivamente, entre aquellas de ciertos autores para quienes las religiones amazónicas son animistas, para quienes son totémicas o en cambio, chamánicas (Ullán de la Rosa, 1999, pp.32-33).

Para este trabajo, partimos de una concepción amplia del concepto del chamanismo, según la cual, —siguiendo a Ullán de la Rosa—, si bien este existe inscrito en un marco de creencias de tipo animista, cumple funciones concretas en lo individual y lo colectivo. Esas funciones, son de marcado carácter social, por lo cual se consideran claves para comprender algunos aspectos relacionados tanto con la vigencia, como la transformación del chamanismo a partir de la invasión europea y el consiguiente cambio en el modo de vida y modo de producción. Para ello, se puede retomar a Vitevski (2006, p.91), cuando este plantea la importancia del rol social de los chamanes. Sin embargo, antes de continuar con el análisis específico del fenómeno chamánico entre los caribes, es necesario establecer algunas cuestiones en relación a su organización como sociedad tribal.

2.2 Caribes, de bandas a tribus

De acuerdo a Vargas (1990, p.93), la formación económico social tribal, tiene como base económica la producción de alimentos, siendo resultado de la negación de la sociedad cazadora-recolectora. Se trata de una sociedad marcada por el predominio de prácticas productivas sobre prácticas apropiadoras, lo cual implica pasar de una sociedad organizada en bandas que se dedican a la caza, pesca y recolección, a grupos que inician la producción de alimentos y la domesticación de animales. Las relaciones sociales se complejizan con las fuerzas productivas, lo cual va de la mano con una mayor sedentarización, que permite que estos dos aspectos (relaciones sociales y fuerzas productivas) se desarrollen. Sin embargo, aun habiéndose vivido esta transición, esto no implica que las relaciones de cooperación propias de las bandas, desaparezcan por completo. Puede decirse

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

que la reciprocidad, como principio de intercambio económico de las bandas, no desaparece con la formación tribal. Esta reciprocidad incluso se refuerza, ya no con la misma función, destinada a mantener la existencia del grupo en medio de una gran precariedad, sino como mecanismo que favorece la cooperación.

Es importante mencionar que en el desarrollo agrícola adelantado por estos pueblos durante siglos, la transición de la vegecultura de rizomas como la yuca (*Manihot esculenta Crantz* a la semicultura de productos como el maíz (*Zea mays*), es de gran importancia por la capacidad de almacenamiento que este último tiene. Para el siglo XVI, los grupos caribes del Oriente de Venezuela ya practicaban la semicultura (Sanoja y Vargas, 1992), por lo que el almacenamiento de excedentes podía ser mayor, cumpliéndose por ende una de las condiciones —siempre siguiendo la lógica anterior— para la estratificación social.

Si bien en la sociedad tribal caribe hay ya un plusproducto de volumen variable que condiciona la complejidad y eventual estratificación de los grupos humanos (Vargas, 1990, p.95), en su mayor parte, los grupos caribanos del Oriente de Venezuela, parecen haber mantenido una casi total ausencia de estratificación, excepto en el caso palenque, que se describe brevemente más adelante. La explicación que Sanoja y Vargas (1992, p.223) dan al mantenimiento de la igualdad en una sociedad productora de excedentes, sería que esta estructura agrícola se desarrolló de manera muy tardía, en un momento en que ya la ideología relacionada con la vegecultura, estaba demasiado asentada.

En cambio, a diferencia del resto de los grupos caribes de la zona, los palenque habrían presentado rasgos muy distintivos, que llevan a diversos investigadores a vincularlos con grupos arawako, los cuales a diferencia del común de los caribano, tenían sociedades organizadas con cacicazgos, claramente mucho más estratificadas.

Rodrigo Navarrete (2005), sintetizó las tres posturas respecto al tema de los palenques, al aseverar que para Acosta

Saignes, estos guardaban similitudes con los caquetío de coro (arawako). Para Acosta Saignes —siguiendo a Navarrete—, los arawako eran una "...sociedad progresista y en vías hacia la civilización, mientras que los caribes se mantenían simples, igualitarios y agresivos" (p.275). Para Marc de Crivrieux, se trataba de un grupo no-estratificado al igual que el resto de los caribano. Y por último, para Rodríguez Yilo, los palenque pasaron por un proceso de simplificación, derivado del impacto de la conquista.

Navarrete, quien propone una "síntesis integrativa" para incorporar evidencia documental y arqueológica, plantea en el terreno arqueológico una relación con los arawako que parece evidente, al haberse hallado en territorio palenque, cerámica con pasta arauquín, asociada a los grupos caribano, pero rasgos estilísticos barrancoides, asociados a los arawako. Al respecto, comenta: *"Sin ser determinantes, nuestras evidencias presentan ciertos rasgos diagnósticos, probablemente asociados a sociedades cacicales occidentales tardías, posiblemente dabajuroides"* (p.282). De este modo, las sociedades dabajuroides, de grupo arawako, habrían conformado un amplio horizonte cultural extendido desde Dabajuro (Falcón), hasta Sucre y Margarita, a excepción de la región central valencioide e incidiendo directamente al menos entre los palenque, si no en algún otro grupo que podría estar por estudiar.

Sin embargo, si tomamos en cuenta el desarrollo agrícola anteriormente descrito y más allá de la influencia arawaka en los palenques, las condiciones materiales probablemente estuvieran ya parcialmente dadas para una estratificación social, lo cual será especialmente relevante para estudiar el rol de los chamanes entre los caribes. Adicionalmente, hay otros factores que inciden en la posibilidad de una estratificación social, particularmente en lo relativo al sedentarismo. De acuerdo a Vargas (1990, pp.96-7), en la sociedad tribal vegecultora, los grupos tienden a su expansión. En cambio, en la sociedad tribal semicultora, hay una

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

mayor tendencia a radicarse en un mismo sitio. En una sociedad más sedentaria, el estrecho contacto entre las personas, hace que las relaciones pasen de ser familiares a políticas. Como ya se ha señalado, probablemente en vista de la ideología caribe, aún vinculada a formas de producción vegecultoras, pueden apreciarse rasgos como la tendencia expansiva de que dieron cuenta sus vecinos arawako y que registraron diversos cronistas del período colonial en las Antillas (Galich, 2013, pp.205-8).

Por otra parte, en parcial contraposición a la idea anterior, hay ejemplos concretos de una marcada sedentarización entre los caribes. Uno de los más notables sería en Uyapari, actual Barrancas del Orinoco, en que llegaron a existir unas cuatrocientas viviendas colectivas juntas, con una población de varios miles de habitantes (López, Ojer y Sanoja, 1990; Blanca, 1998).

Si tomamos en cuenta manifestaciones culturales como la arquitectura, especialmente la no-diferenciación de los espacios mediante estructuras de separación que señalen una estratificación (Barandiarán, 1966; Margolies y Gasparini, 1989; Peláez, 2021), es posible encontrar signos de una sociedad que no diferencia en clases a sus habitantes y mucho menos reserva un espacio para individuos esclavizados.[4] La excepción, la encontramos nuevamente entre los palenques, de quienes se reporta una arquitectura que sirve, además de a fines militares, para separar a los distintos estratos o clases que conforman su grupo social (Simón, 1987).

Surge aquí otra cuestión escabrosa a la hora de clasificar la organización social de los caribes. Diversos autores empleados para esta investigación, entre ellos Vargas (1990, p.244) y Bate (1998, p.202), emplean el término "clase" para referirse a los distintos estratos surgidos en los grupos sociales durante su proceso histórico. Vargas lo emplea especialmente en el marco de las sociedades que conformaban el modo de producción teocrático. Sin embargo, no debe dejar de plantearse la visión contrapuesta que proponen otros autores como Izquierdo-Egea (2020, p.113),

para quien solo pueden existir clases sociales si han desaparecido los vínculos de parentesco como base para la estratificación. De acuerdo a este autor, para que existan clases sociales debe haber una igualdad jurídica de todos los miembros de la sociedad:

> En las sociedades estamentales, la desigualdad es legal y legítima, las clases solo aparecen con la disolución y la abolición de las distinciones entre estamentos… …las clases sociales están indisolublemente ligadas al desarrollo del capitalismo" (p.115).

Ante esa y otras ideas enmarcadas en la misma posición teórica contraria a emplear el término "clase" más que en sociedades modernas, Grubisíc (2018) objeta: "*El no considerar a las sociedades precapitalistas como sociedades de clase nos llevaría al absurdo de pensar que la única sociedad de clases en la historia de la humanidad es la sociedad capitalista"* (s/p). En cualquier caso, la concepción de Izquierdo-Egea (2020) no nos es particularmente útil a la hora de estudiar el surgimiento de distintos grupos de poder en las sociedades indígenas, tanto mediante sus procesos internos productivos, ecológicos y socio-culturales, como en relación con otras culturas indígenas y más adelante con los colonizadores, entre otras razones, porque tiende a ignorar la complejidad de los procesos sociales de la Historia Antigua de América, dando a entender que las sociedades de clases solo son posibles a partir del surgimiento del Sistema Mundo Moderno.

Resumiendo la posición de autores como Harris (1989) y Vargas (1990), el surgimiento de clases sociales, está intrínsecamente relacionado con la producción de excedentes alimenticios. Sin embargo, aun tomando en cuenta esta relación, para Vargas (p.98), la producción de excedentes, no es condición sine qua nom para la jerarquización. En cambio, siguiendo a esta autora, la producción de excedentes, deviene en un hecho históricamente relevante, cuando coincide con la división social del trabajo, lo cual da pie a la sociedad de clases, con un grupo

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

que se apropia de la producción excedentaria. En medio de esta dinámica y de acuerdo a esta posición teórica, en la fase inicial de la Formación Económico Social Tribal, el chamán, cacique o señor, puede usar su autoridad para distribuir el excedente. Sin embargo, solo sería hacia la fase final de la FES tribal, en que este podría empezar a apropiarse del producto excedentario.

En medio de la dinámica social tribal a la que se ha hecho referencia y en la que hacen vida los chamanes, emerge también la figura de la jefatura como *"...una forma intermedia de organización política entre la tribu y el estado..."* (Chirinos y Colmenares, 2000, p.21). Esta figura, aparece claramente entre los Yukpa, un grupo también caribe, aunque habitante del Occidente de Venezuela.

Marc De Civrieux (2014, p.50), reporta en su trabajo etnográfico efectuado entre caribes del Oriente de Venezuela, la presencia de jefes o capitanes (kahihanya) que no tienen más autoridad que la de repartir equitativamente los alimentos. De acuerdo a Harris (1989, pp.195-6), la figura de un jefe como el descrito por De Civrieux es más bien la de un "cabecilla", individuo que detenta tal rol en la medida de su propia capacidad y se encarga no solo de repartir los bienes producidos, sino de mediar para lograr la conciliación y ser portavoz de la opinión pública, en caso de ser necesario. En cualquier caso, no tiene ninguna autoridad concreta sobre el resto de los individuos del grupo, cada uno de los cuales conserva intacta su autonomía. De acuerdo a Harris, la función del cabecilla, propia de un grupo social no estratificado, antecede a la del "gran hombre", a la del "jefe" y finalmente al surgimiento del Estado. Otros autores como Lowie (1948), haciendo referencia más específica a los indígenas de distintas regiones de América, catalogarán esta figura de autoridad como titular chief, que sirve para clasificar a individuos que ejercen una jefatura que los distingue de los demás miembros del grupo, casi únicamente por su capacidad para la oratoria, empleada para hacer que las personas lleguen a acuerdos y para

distribuir bienes.

2.3 El rol social del chamán

Habiendo establecido algunos rasgos generales de la organización social caribe y definida la figura del cabecilla, o titular chief, como una de las más probables entre los caribes, conviene volver a la figura del chamán para intentar establecer algunas posibles relaciones. Para Vitebski (2006), los medios que usa el chamán, son mayormente psicológicos, mientras que sus objetivos son de carácter sociológico, pues inciden en *"curar y mantener a la comunidad"* (p.156). Este mantenimiento de la comunidad consiste, por sobre todas las cosas, en perpetuar el funcionamiento comunitario, lo cual implica el sostenimiento del status quo. De acuerdo a Vitebski, el rol del chamán, tiende a cumplir un papel conservador. Por ende, vendría a ser natural que ante la irrupción de las distintas formas de colonización, los chamanes jueguen un rol de oposición hacia la imposición cultural y específicamente hacia los misioneros, quienes ejercieron un rol activo y en buena medida plenamente consciente de la necesidad de transformar los hábitos de vida de los indígenas. Esto último, se evidencia especialmente en las cartas del fraile capuchino José de Carabantes (1964, pp.84-6) a su financista, el Marqués de Aytona, mientras se encontraba en Nueva Andalucía hacia la segunda mitad del siglo XVII.

Sin embargo, como lo reporta Marc de Civrieux producto de su trabajo etnográfico entre los caribes, el chamán:

> "...no es sacerdote, ni enseña, ni actúa en los rituales colectivos del ciclo de vida en el nivel familiar, él se mantiene alejado de la vida rutinaria del grupo local, no asume responsabilidad en la iniciación de los varones ni en la transmisión de la ley o tradición mítica, ni en los rituales colectivos de los hombres." (p.49)

Esta ausencia en el cumplimiento de un rol superestructural protagónico, es particularmente importante, por cuanto sirve de parcial indicativo de su carácter prescindible para el grupo. El

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

grupo no necesita que el chamán le aporte los elementos míticos, culturales y educativos para poder mantener su estructura organizativa ni su sistema referencial de valores. Surgen entonces al menos tres interrogantes de gran importancia en torno al rol social del chamán, previo a la invasión europea: ¿Los chamanes caribes eran figuras realmente conservadoras, como lo plantea Vitebski? ¿Eran actores de un choque social entre los intereses colectivos y la emergencia —con su propia figura— de una suerte de locus de autoridad? ¿Tenían un rol más bien neutro?

En el contexto de la Nueva Andalucía, el rol del chamán pudo llegar a traspasar su función ritual, para convertirse en un líder político y militar. Antonio Caulín (1779, pp.241-243), reportó la existencia de una serie de rebeliones caribes que durante varias décadas tuvieron en jaque la consolidación del territorio colonial. A partir de 1667 y probablemente hasta 1680, habría sido clave la figura del piache Caygua, como líder de estas rebeliones y partícipe protagónico en el proceso de negociación con los españoles. Estas, eran rebeliones llevadas a cabo por una confederación de tribus caribes, en las que el rol de Caygua, se habría sustentado en su prestigio y dotes de oratoria para integrar a estos distintos grupos. Esta idea de confederación de tribus entre los caribes, encabezadas por líderes que no detentaban un poder político más allá de la coyuntura específica de una acción militar, ha sido descrita ampliamente por Biord Castillo (2001), Morales Méndez y Arvelo-Jiménez (1981). Por otra parte, el rol de liderazgo sustentado en la oratoria, como ya se ha señalado con anterioridad, es característico del titular chief. Por ende, tendríamos en Caygua la reunión de funciones políticas y militares propias de un cabecilla o titular chief, en un chamán.

Aun cuando la emergencia del chamán en un cierto tipo de figura de autoridad, evidenciada a través del relato de Caulín, no sugiere que este deviniera en un jefe, da pie para considerar la posible tensión social que pudo vivirse a lo interno de una aldea, la cual podría haber tenido diversas manifestaciones, que

se continuarán desarrollando y de las que destacan: 1) el conflicto entre los chamanes y frailes, 2) el liderazgo ejercido por chamanes durante la conquista, 3) el castigo al chamán inefectivo, y 4) el aspecto espacial y territorial.

Aunque ya se ha descartado la división espacial típica de una sociedad estratificada entre los caribes, Ruiz Blanco (1690, p.99) reporta que los chamanes caribes se formaban en lugares apartados, en construcciones hechas para tal fin, y en las que ponían encargados de cuidar para que ningún individuo ajeno al proceso de formación, pudiera entrar. Este aislamiento del chamán en formación, que lo coloca aparte de unos individuos que habitan un espacio colectivo y no-segmentado, sugiere, junto con otros elementos, la posibilidad de que en la figura del chamán estuviera conformándose un locus de autoridad. Claro está, para que la figura del chamán se consolidara como algún tipo de jefe, era necesario que la tensión social existente, terminara decantándose de una manera diferente a como habría sucedido hasta entonces en la mayoría de grupos caribes.

Esta tensión social, no solo se manifestaba en un ámbito espacial, sino también territorial. Childe (1996, p.219), deduce que en las primeras sociedades estatales, así como sucedía en la edad media, en que los clérigos disponían de una suerte de ciudadanía internacional, los sacerdotes deben haber tenido la posibilidad de actuar en distintas ciudades, a diferencia del resto de individuos, que debían fidelidad a una sola urbe. En el caso de los chamanes caribes, su accionar e incluso su suerte, estaban indisolublemente ligados a la de una aldea, de la que vivía retirado pero a la cual prestaba eventuales servicios, lo cual se relaciona con el hecho de que en caso de no poder ser útil, el chamán sufría un castigo, como se verá más adelante.

2.4 Ritualismo y chamanismo entre los caribes

Las actividades y creencias de los chamanes están descritas en varias crónicas, de las cuales las más resaltantes son las de los franciscanos: Matías Ruiz Blanco, editada en 1690 y

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

Antonio Caulín, hacia 1779, respectivamente. Buena parte de estas prácticas chamánicas no pueden entenderse a cabalidad sino dentro de un contexto específico de creencias en lo sobrenatural, diferente al marco teológico de los misioneros, por lo que los datos de estos no son suficientemente fiables, problema bien conocido y que han planteado diversos investigadores. Sin embargo, entre los datos de valor que nos aportan, es importante diferenciar las prácticas efectuadas por los chamanes, de aquellas desarrolladas por el común de la población indígena.

Conviene precisar, que tanto en la obra de los cronistas (Ruiz Blanco, 1690; Caulín, 1779) como a partir del trabajo etnográfico contemporáneo, se evidencia una distinción entre el chamán y otras figuras destacadas dentro de la comunidad. Marc de Crivrieux (2015), diferencia la figura del chamán de la del kahityana y el curandero. En el caso específico de los so'to, indica que el chamán no es de ninguna manera una figura central dentro de la comunidad (Civrieux, 2005; Civrieux, 2015). Por ende, una gran parte, por no decir la mayoría de prácticas con una connotación religiosa, no son efectuadas por chamanes ni ningún tipo de individuo especializado.

Entre las prácticas religiosas que no llevaban necesariamente a cabo los chamanes, se cuentan algunos ritos de agradecimiento, que se realizaban en conjunto, cantando y bailando ante figuras o ídolos a los que se les atribuía algún bien. Un ejemplo notorio de magia simpática, según la han definido diversos autores (Pardal, 1998), consistía en endosar al cuerpo huesos de animales terrestres y peces, para propiciar su cacería (Caulín, 1779, p.96). Otro ejemplo del empleo de cierta forma de magia, es el descrito por Caulín según el cual, durante una incursión militar, dos jóvenes que se quedan en la aldea son azotados, ayudando con su aguante e imperturbabilidad, a la victoria en el combate remoto. La antropofagia ritual, parece haber tenido también una función bélica, ya que al ingerir corazones pulverizados de los enemigos, se pretendía obtener su fuerza para futuras incursiones. Otra de

las prácticas de connotación ritual efectuadas por los indígenas habría estado relacionada con los eclipses, durante los cuales hombres y mujeres efectuaban actos que Caulín atribuye a "... *la enmienda de su ociosidad y pereza en el trabajo"* (p.95). Otra práctica ritual practicada por las personas comunes, consistía en guardar batracios y tratarlos con mucho cariño, considerándolos propiciadores de la lluvia. Cuando aun así faltaba la lluvia, los animales eran azotados sin causarles ningún daño para provocar la anhelada precipitación (p.96).

Por su parte, y siguiendo las crónicas de Caulín, la actividad del piache se diferencia del rol ritual del común de las personas, en que se encuentra especializado. Una de las actividades en que los piaches parecen concentrar su actividad es en la de lanzar maleficios y a su vez, liberar a otros de sus respectivos maleficios. Estos procedimientos, que a los ojos de los profanos implicaban sobar, rezar, fumar tabaco, succionar partes del cuerpo, administrar brebajes y atar hierbas al cuerpo del enfermo, debieron ser lo suficientemente efectivos como para que rápidamente las familias criollas asentadas en la región, confiaran en dichos tratamientos, disponiéndose a pagar cuanto fuera necesario a los chamanes, como se verá más adelante.

Entre otras creencias y prácticas de los piaches, destaca la comunicación con los espíritus, que los frailes identifican con demonios y que por intermedio de esta comunicación, efectúan tareas imposibles para el resto de individuos (Caulín, 1779, p.99). Puede decirse que en el caso de los caribano, además del lanzamiento y liberación de maleficios, los piaches parecen estar especializados en la comunicación con seres espirituales, pero también en labores de curación por el empleo de plantas, cuyo efecto era, en muchos casos, emético y que se relacionaba con la curación de un mal espiritual. Esta práctica se llevaba a cabo no solo en el contexto pre-colonial, sino incluso ya establecidos los poblamientos hispánicos. Caulín (1779), reporta lo siguiente:

> ...quiero hacer mencion de una vanisima, y perniciosa

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

> observancia, en que se hallan generalmente comprehendidos, no solamente los Indios Infieles, y Christianos, sino muchos de los Españoles Americanos, que debieran enseñar à los Indios con el desprecio de sus supersticiones, y secuela de nuestras catholicas verdades. Luego que el Indio, ò otra persona, de los que viven entre ellos, adolece de alguna enfermedad extraordinaria, ò dolor vehemente, hacen juicio, que es maleficio, ò veneno, que le ha dado algun brujo, que por estas Provincias llaman Piaches. Aumentase la dolencia por la falta de medicina, y verdaderos Medicos, que hay en esta tierra; y luego, sin mas consulta, hacen diligencia de un brujo, para que los cure, prometiendoles la correspondiente gratificacion, si dán al enfermo libre de la enfermedad, ò dolencia". (p.98)

De esta idea de la "gratificación" esperada por los chamanes, es posible deducir que en el contexto de la aldea tradicional, muchas veces estos intentaran ejercer una influencia interesada por sobre el resto de la población, ya fuera mediante la obtención de regalos o prestigio. Sin embargo, en la sociedad indígena, esta influencia estaba bien delimitada por el predominio de lo colectivo sobre lo individual, al punto de que los chamanes podían convertirse en víctimas mortales en caso de no cumplir con sus promesas. Ruiz Blanco (1690), reporta:

> Si la enfermedad es graue, llaman à un hechizero para que los cure con enfalmos: efte los chupa, y fopla, clama invocando al demonio, y le ruega, que no le lleue al enfermo, que todavia puede viuir: y fi por defgracia fe muere, los parientes matan al Medico, poque errò la cura. (p.33)

El castigo aplicado al chamán ineficiente, parece ser un claro indicio de que este seguía estando claramente al servicio del colectivo. Posteriormente, en la sociedad colonial, el chamán se hallará nuevamente en peligro, esta vez producto de la victoria

simbólica y militar del cristianismo, aun cuando la visión práctica de los indígenas y de los mismos colonizadores, llevó a que ante la incapacidad de los sacerdotes para curar enfermedades y maleficios, se siguiera recurriendo a los chamanes.

2.5 El chamán en el contexto productivo de la aldea

El chamán no es un individuo que aporte significativamente a la economía del grupo, sino que más bien debe ser sustentado por el resto de la comunidad. A este respecto, Marc de Civrieux (2015), escribe:

> Él, a pesar de su apariencia física humana, no es un hombre terrestre sino un "espíritu celeste" encarnado en un cuerpo humano para vivir cerca del grupo y protegerle... ...Por eso vive retirado, marginado, aparentemente no integrado al grupo, no participando activamente en la vida comunitaria y viviendo en una habitación apartada, fuera de la casa comunal, como un extraño (p.49).

De acuerdo a esta información, puede deducirse que el chamán no es un individuo que ocupe un lugar preponderante dentro de la aldea caribe, y que tampoco participa de las labores domésticas. Esto lo confirma Tauste (1964), cuando hacia mediados del siglo XVII, escribe en referencia a los chamanes:

> Estos tales son los que menos trabajan, porque, como les tienen veneración y temor por los embustes que les dicen, les fabrican sus casas y hacen sus labranzas; y, si acaso no tienen comida, se la ofrecen muy gustosos los demás por tenerlos propicios. (p.193)

Sin embargo, entre los caribes que para el siglo XVI no han desarrollado ningún tipo de estratificación social, el chamán es una figura hacia la cual no se guarda una particular reverencia. Por el contrario, puede llegar a sufrir la hostilidad del grupo, como ya se ha señalado. Su supervivencia como individuo y la supervivencia de su rol social está condicionada por la

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

efectividad de su proceder en beneficio de los miembros activos de la sociedad. Este trato hacia el chamán, contrasta notablemente con el que se le brinda a los ancianos, niños pequeños, enfermos y mujeres divorciadas, quienes eran sostenidos por el grupo mientras fuera necesario (De Civrieux, 2005, p.152). Al enfermo o al anciano no se les castiga por no poder servir a la comunidad, pero al chamán sí. Aun cuando no hay evidencia que sugiera la acumulación de excedentes por parte de los chamanes caribe, es posible inferir que en vista de que su sustento no deviene de una relación directa con su trabajo, tenía la posibilidad de acumular bienes aportados por individuos agradecidos con sus favores. Por su parte, en la exclusión de la cotidianidad y en el castigo del chamán inefectivo, puede identificarse la fuerza social que impide el ascenso y consolidación del chamán en jefe. Él, con las cualidades adquiridas a través de su entrenamiento, tal vez podría intentar obtener beneficios políticos o económicos superiores a los del resto de miembros de la aldea, pero el colectivo no se lo permite. Se evita así el encumbramiento del chamán, que acontece, por ejemplo, entre los arawako.

A este respecto, Sanoja y Vargas (1992) no solo coinciden en establecer una clara relación entre las funciones de gobierno y ritualística, sino que plantean la categoría del cacique-sacerdote arawak. Más aún, afirman que *"la transmisión del oficio de cacique-sacerdote, parece haber sido de naturaleza hereditaria, lo cual acentuaba el carácter de las desigualdades sociales dentro de la población aborigen"* (p.228). De este modo, se aprecia un claro contraste entre el rol marcadamente político de las figuras religiosas entre los arawako, con el orden social caribe en que la mayor parte de la religiosidad es de dominio colectivo y la especialización del chamán está supeditada exclusivamente a los intereses del grupo y no al suyo propio.

En este sentido, hay una amplia variedad de relatos etnográficos que parecen evidenciar la tensa relación de poder que se establece entre el chamán y el resto de la aldea, no solo

en el área amazónica o caribeña, sino en regiones bien distantes. Ya en 1949, en su artículo titulado: Le sorcier et sa magie, Lévi-Strauss reporta episodios que evidencian el temor que le genera a un chamán canadiense, el no poder cumplir con las expectativas que se depositan en él a lo interno de la aldea pero también en comunidades vecinas, así como miedo de perder el prestigio e incluso bienes materiales que pudo ir acumulando producto de su práctica, conforme esta viene siendo exitosa. Se trata, por ende, de situaciones perfectamente extrapolables a nuestro contexto en la sociedad caribe.

Con la instauración de la colonia en sus diversas manifestaciones y conforme desaparecen las formas comunitarias de distribución de alimentos y otros bienes producidos en la aldea, el chamán caribe sobrevivirá solo al incorporarse a la dinámica económica de la colonia, cobrando por sus servicios que antes habría tenido que cumplir, so pena de sufrir la propia muerte y expuesto a los peligros que entraña su nuevo rol marginal dentro de una sociedad gobernada bajo principios católicos y en el contexto histórico de la inquisición.

3. DISCUSIÓN

3.1 El chamán como punto de quiebre de la sociedad caribe

En la conquista de sociedades estatales como la azteca y la inca, la toma del poder pasó por el control de lugares de poder (palacios, templos y centros urbanos, principalmente) y la captura o secuestro del gobernante. En una sociedad no estatal, como la caribe, no era posible para los conquistadores, encomenderos o frailes, tomar un centro poblado o secuestrar a algún gobernante que bien simbólica u operativamente, marcara una victoria definitiva. Por ende, las batallas militares, junto con los combates simbólicos, se extienden al menos durante décadas, aún en el contexto de la encomienda y de la misión. En esta dinámica de gran tensión social y política, el fraile y el chamán chocan continuamente en enfrentamientos en que los indígenas toman partido por uno u otro. En esta suerte de batallas espirituales,

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

podía darse, por ejemplo, que el chamán pusiera una cuerda en torno a una vivienda y anunciara que quien la rompiera, quedaría tullido. Los frailes, para deslegitimar el poder espiritual del chamán, pasaban la cuerda sin sufrir daño (Tauste, 1964, pp.189-90)5. Esto se hacía ante la vista de los demás indígenas, lo cual debió haber sido un duro golpe para el respeto detentado por los chamanes y el rol que podían estar cumpliendo para coadyuvar al mantenimiento de la estructura social. El propio Tauste relata numerosos ejemplos de este combate por el favor y respeto de los indígenas. En ocasiones, los piaches le atribuían al bautismo in extremis, la muerte del enfermo; en otros casos, lograban convencer a los indígenas ya convertidos al catolicismo para que no se bautizaran (p.194). Los ejemplos de este conflicto entre frailes y chamanes son numerosos, particularmente en la obra de Tauste, pero por razones de espacio no se detallan en este texto.

En todo caso, para el mantenimiento de la estructura social, como se ha dicho, un rasgo de los caribano es su no-dependencia exclusiva de la figura del piache para cumplir un rol superestructural, ya que la responsabilidad en la transmisión de mitos o la enseñanza de las tabúes, la participación en ritos, etc., era compartida por otras figuras dentro de la comunidad. La importancia particular del piache, en el proceso de instauración colonial, radica fundamentalmente en que en su rol de especialista, al perder importantes batallas sobrenaturales y simbólicas con los frailes, se deslegitima buena parte del imaginario cosmogónico que se relaciona con la estructura social, lo cual abre una brecha por la cual puede entrar la cosmovisión cristiana, junto con su respectiva manera de producir y de vivir.

En caso de que, como se ha planteado anteriormente, el chamán haya podido jugar, previo a la invasión europea, un rol revolucionario como emergente figura de autoridad, con la conquista, necesariamente devino en una figura conservadora. Tal vez, la contradicción intrínseca de la sociedad caribe del siglo XV y XVI, que se manifiesta a su vez en la contradicción del

chamán como figura conservadora o posible autoridad emergente, se decantó con el proceso de conquista y colonización a favor de la primera opción. Esta solución conservadora, junto con la resistencia armada, habría sido ineficiente para mantener la organización social caribe intacta, por lo que ya establecida la colonia en sus distintas formas, el chamán se adapta al nuevo esquema económico y se vuelve prestador de un servicio como sanador físico y espiritual.

Al establecerse el modelo colonial, con su organización política y social así como religiosidad particular, el chamán mantiene su rol funcional en un plano individual, pero pierde la mayor parte del rol político y simbólico que había jugado durante la conquista y del que Caygua es un ejemplo notable.[6] Así, su rol como sanador, sustentado en distintos saberes, lo cual incluye también una forma de psicología, sigue activo, sirviendo incluso a los propios criollos, pero pierde su rol como co-sustentador del status quo, deviniendo nuevamente en una figura socialmente marginada, aún cuando requerida en repetidas ocasiones. Vemos de este modo que la marginación del chamán, que durante el período anterior a la conquista, debió obedecer a una resolución de la tensión sociopolítica intra-aldea, ahora obedece a su papel secundario en una sociedad en que al menos aparentemente, predomina una cosmovisión cristiana. Es importante acotar, que este proceso de instauración colonial se produce de manera múltiple: por una parte, aparece la religiosidad católica, pero también está el poder militar europeo, su inusitada violencia e incluso la instauración de una espacialidad propia, con viviendas y mobiliario que rompen en buena parte con el modo de vida indígena, especialmente con la familia extendida que habitaba espacios colectivos no-estratificados como el bohío o patar (Tiapa, 2016; Peláez, 2021).

Puede decirse que la función del chamán deja de ser útil como mediación social en la medida en que por una parte, su poder sobrenatural es desafiado y por la otra, conforme la sociedad que

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

ha coadyuvado a mantener en equilibrio, se ha transformado. Por ende, la función del chamán debe transformarse, lo que como se verá, da cuenta de su carácter histórico.

3.2 Carácter histórico del chamanismo

Ante la problemática que surge por la posible apariencia a-histórica del chamanismo, de acuerdo a lo que se derivaría de su aparente existencia en sociedades con distintas formaciones económico sociales, puede decirse que buena parte de sus rasgos trascendentes, son los que tocan problemas de índole psíquico, específicamente aquellos que pudieran haberse mantenido a través de distintas fases históricas de la humanidad. Esto no significa de ninguna manera que la psique individual esté desconectada o en oposición a la organización social y el sentido común que predomina en una determinada sociedad, como lo deja ver claramente Vygotsky (1934). Por el contrario, la salud mental, generalmente puede relacionarse, en el estudio de distintos contextos históricos, con la capacidad del individuo para adaptarse al rol social que le corresponde. Cuando se dice que el chamán puede curar en un sentido psicológico, aún al margen de la ciencia psicológica moderna, esto es posible por cuanto este puede devolver al individuo a su rol funcional dentro de la sociedad en una fase histórica concreta. Si por ejemplo, anteriormente, el chamán podía devolver la salud mental a un individuo de manera que este volviera a sus labores en el conuco, ahora podría devolver la capacidad para que se desenvuelva mejor en un entorno burocrático. Por otra parte, aquellos aspectos del chamanismo que abarcan las relaciones socio-políticas y productivas de una determinada fase histórica, tienden a desaparecer conforme esta fase se disuelve. Este proceso sería tan gradual, que en nuestro caso de estudio, podemos encontrar manifestaciones de la cosmogonía antigua de los indígenas en la actualidad, aún ligada con procesos productivos que subsisten, al menos parcialmente, desde antes del siglo XVI, como es el caso del conuco. Esta cuestión es evidente, si entendemos la

agricultura en relación con una ideología que hace las veces de superestructura, como lo plantea Márquez. (2017, p.139).

Sin embargo, también es cierto que con la instauración del Modo de Vida Colonial (pudiéramos hablar del advenimiento de la modernidad) y más adelante, del republicano, se produce una pérdida del significado socio-colectivo del chamanismo, lo cual podría ser una de las causas del auge contemporáneo de algunos enfoques neo-chamánicos centrados en el bienestar individual (Basset, 2007). En este sentido, las sociedades no-estratificadas en que se impone el interés colectivo sobre el interés individual, dejan lugar a sociedades de clases en que se invierte dicha dinámica. De este modo, el rol del chamán como sanador y echador-curador de males a individuos concretos, por razones casi siempre privadas, más bien se refuerza con el establecimiento de la modernidad. No es que el chamanismo pierde su carácter social, como se deduce de Vitebski (2006) sino que pasa a ser manifestación de otro tipo de sociedad. Por ende, la psicología —cuando se convierte en uno de los campos primarios de acción del chamanismo— no está de ninguna manera contrapuesta a lo colectivo, sino que es expresión de una totalidad concreta (Kosík, 1988).

De este modo, el fenómeno del chamanismo se conservará hasta el presente al menos en tres formas principales: la primera, en comunidades indígenas que mantienen parte importante de sus tradiciones productivas y relaciones sociales; la segunda, en el caso de prácticas New Age, que se han desarrollado a partir del siglo XX y suelen mezclar enfoques ecológicos con el uso de enteógenos, entre otras prácticas más o menos recurrentes; y por último, formas populares de religiosidad, en las que se combina la tradición originaria de determinados pueblos indígenas, con elementos africanos, cristianos y/o espiritistas (De Civrieux, 1974b; Alí, 2011; López-Pavillard, 2018).

4. CONCLUSIONES

El proceso de estratificación no era tan ajeno a los caribe,

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 183-216
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.01

puesto que ya los palenques estaban en un proceso del que aparentemente habían surgido clases sociales. Esta estratificación podría haber sucedido en parte por influencia arawaka, pero también gracias a que entre los palenques se cumplían algunas condiciones específicas probablemente comunes a otros grupos caribes.

El proceso de surgimiento de clases está relacionado con la capacidad de producir excedentes y una marcada sedentarización. Esto último, se cumplía en algunos poblados caribes, especialmente en el de Uyapari. La producción de excedentes era posible, especialmente por cuanto se había establecido ampliamente la semicultura.

La especialización, otra de las condiciones que propician el surgimiento de clases sociales, no parece estar presente entre la mayoría de los grupos caribes. Sin embargo, la única excepción vendría a ser justamente la figura del chamán, lo cual da pie a valorar la importancia de su rol en el establecimiento de las condiciones para el surgimiento de una estratificación social.

El chamán vendría a ser una de las figuras con más posibilidades para convertirse en jefe y ante la tensión social que su rol genera, se le aparta de la aldea y se le castiga si falla en su función especializada. La presión que el conjunto de la aldea ejercía sobre el chamán, venía dada por causa de su especialización, lo cual se relaciona con su escasa productividad para la economía agrícola, cazadora y recolectora.

Si bien es difícil identificar realmente hasta qué punto habría sido posible la consolidación de una figura que integrara al chamán con el jefe o cacique, a la manera de los arawakos, en cualquier caso y salvo excepciones puntuales, hasta el momento del arribo europeo a la zona, cualquier posible intento de los chamanes por encabezar una sociedad caribe estratificada, habría sido mayormente controlado por fuerzas sociales igualitarias y conservadoras.

Cualquier rol potencialmente revolucionario del chamán,

se vuelve necesariamente conservador cuando llegan los conquistadores, especialmente los misioneros, más aún cuando la parcial derrota simbólica de los chamanes, coadyuva al prestigio de los frailes.

Con el establecimiento de la colonia, los chamanes caribes toman un nuevo rol marginal, aunque análogo al que tuvieron hasta el S. XVI y solo participan de la dinámica económica del poblado, como prestadores de servicios mágicos y curativos.

Queda pendiente para otras investigaciones en curso, definir hasta qué punto la cosmovisión estratificada presente en la mayor parte de las tradiciones chamánicas americanas, podría sugerir la presencia de un discurso con una tendencia a la estratificación social.

NOTAS

1 Aunque para este trabajo se emplea la categoría de chamán como concepto amplio, a partir de las características identificadas por Vitebski y que se cumplen en buena medida en nuestra área de estudio (como se verá más adelante), se conservará el término: "piache", que emplean algunos de los cronistas de la época, cuando se haga referencia a sus respectivos escritos. También hay registro del uso del término: "puidei". "piazán" y simplemente la aplicación de la categoría de: "hechiceros" y "brujos".

2 Es bien sabido que el término "chamanismo" deriva de un grupo tribal de la actual Federación de Rusia, cuyas prácticas religiosas y socioculturales, vienen usándose de manera genérica para referirse a diversas actividades similares en distintas sociedades no-estatales alrededor del mundo, especialmente en Asia, África y América.

3 Esto sería posible teniendo en cuenta que incluso después del último gran cambio climático de hace 12.000 años, el contacto humano entre Asia y América pudo no haber desaparecido por completo, como lo atestigua el hecho de que el estrecho de Bering aún

sigue permitiendo el tránsito estacional de pueblos que por milenios han habitado la zona y como parece sugerirlo la relación cultural evidenciada en alguna tradición cerámica de la costa occidental de Sudamérica con el extremo oriente de Asia (Sanoja, 2013).

4 Idea de la esclavización como práctica extendida entre los caribes es descartada por Acosta Saignes (2014) cuando afirma que los individuos capturados adquirían las costumbres de sus captores y sus hijos se consideraban caribes, por lo que es imposible equiparar esta figura a la de la esclavitud típica de ciertas sociedades de clases.

5 En el relato de Carabantes, ante el atrevimiento de los frailes, los indígenas contestan: " tumacare, que quiere decir, no importa que ahora no hayas quedado lisiado, que después lo quedarás" (pp.189-90)

6 Es cierto que los colonizadores crearon roles políticos mediante los cuales un indígena era investido de una suerte de liderazgo con la finalidad de actuar como intermediario. Esa nueva función política, que en algunos casos pudo ser asumida por los chamanes, escapa por lo pronto de esta investigación.

5. BIBLIOGRAFÍA

Acosta Saignes, Miguel. (2014). Estudios de etnología antigua de Venezuela. Caracas, Venezuela: Centro Nacional de Historia. Archivo General de la Nación, Ministerio del Poder Popular para la Cultura.

Adame, Miguel Ángel. (2005). Contribución conceptual y metodológica en torno al chamán/chamanismo. Boletín de Antropología Americana, Nº 41. pp. 65–88.

Alí, Maurizio. (2011). Dejé el chianti por el yajé: notas etnográficas sobre una hibridación indígeno-metropolitana. Cuadernos de Antropología, Nº 21. Rescatado de: http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5689725.pdf

Apud, Ismael. (2013). El indio fantasmal es reclutado en la ciudad.

Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. Cuadernos de Antropología Social. Nº 38, pp.57-83.

Arranz Gómez, Noa. (2021). Puentes entre chamanes y teúrgos: medicina antigua para tiempos modernos. (Trabajo de grado). Universidad de Valladolid, España.

Basset, Vincent. (2007). Un fenómeno ritual moderno: el neochamanismo. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara. Rescatado de: http://www.aacademica.org/000-066/1818.pdf

Barandiarán, Daniel de. (1966) El habitado entre los indios Yekuana. Antropológica, Sociedad de Ciencias Naturales. nº 16, pp. 3-38.

Bate, Luis Felipe. (1993). Teoría de la cultura y arqueología. Boletín de Antropología Americana, Nº 27, pp. 75-93.

Bate, Luis Felipe. (1998). El proceso de investigación en arqueología. Barcelona, España: Crítica.

Blanca, Rafael. (2008). Poblamiento del bajo Orinoco. Revista Copérnico. Año IV. N° 8, pp. 34-48.

Biord Castillo, Horacio. (2001) Los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela (1550-1600): una ponderación etnográfica de la obra de José Oviedo y Baños. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.

Boas, Franz. (1964) Cuestiones fundamentales de antropología cultural. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Solar.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1988). La Teoría del Control Cultural en el estudio de procesos étnicos. Anuario antropológico, Nº 86, pp.13-53.

Carabantes, José de. (1964). Cartas. En Carrocera, Buenaventura de Los Primeros historiadores de las Misiones Capuchinas en Venezuela. Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Historia.

Caulín, Antonio. (1779). Historia Coro-graphica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía. Madrid, España.

Civrieux, Marc de. (1974a). El hombre silvestre ante la naturaleza.

Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

Civrieux, Marc de. (1974b). Religión y magia kariña. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.

Civrieux, Marc de. (1992). Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

Civrieux, Marc de. (1998). Los Chaima del Guácharo. Etnología del Oriente de Venezuela. Caracas, Venezuela: Banco Central de Venezuela.

Civrieux, Marc de. (2005). Los Cumanagoto y sus vecinos. Barcelona, Venezuela: Fondo Editorial del Caribe.

Civrieux, Marc de. (2015). Mito y religión Kunuhana. Barcelona, Venezuela: Fondo Editorial del Caribe.

Chirinos, José Orlando y Colmenares, Rita. (2000). Poder político y organización social en comunidades yukpas. Opción, Nº 33, pp. 11-33.

Doughty, Christopher. (2010). The development of agriculture in America: an ecological perspective. Ecosphere Vol.1 Nº 6, pp. 1-11. Recuperado de: https://esajournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1890/ES10-00098.1

Eliade, Mircea. (2001). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México DF, México: Fondo de Cultura Económica de México.

Galich, Manuel (2013). Nuestros Primeros Padres. La Habana, Cuba: Fondo Cultural del Alba.

Gordon Childe, Vere. (1972). Introducción a la arqueología. Barcelona, España: Ediciones Ariel.

Gordon Childe, Vere. (1996). Los orígenes de la civilización. México DF., México. Fondo de Cultura Económica.

Gubrisíc, Agustín. (2018). La sociedad azteca en debate: Estado, clases y estamentos. La Izquierda Diario. Recuperado de: https://www.laizquierdadiario.com/La-sociedad-Azteca-en-debate-Estado-clases-y-estamentos

Harnecker, Marta. (1972). Los conceptos elementales del materialismo histórico. México D.F., México: Siglo XXI editores.

Harner, Michael. (1977). Hallucinogens and shamanism. Londres, Inglaterra: Oxford University Press.

Harris, Marvin. (1989) Nuestra Especie. Madrid, España: Alianza Editorial.

Izquierdo-Egea, Pascual (2020). ¿Clases sociales en las sociedades precapitalistas? Arqueología Iberoamericana, Nº 46. Recuperado de: https://www.laiesken.net/arqueologia/archivo/2020/4611

Levi-Strauss, Claude. (1949). Le sorcier et sa magie. Les Temps Modernes, año 4 Nº 41, pp. 3-24.

López-Pavillard, Santiago (2018). Chamanes, ayahuasca y sanación. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Lowie, Robert. (1948). Some aspects of Political Organization among the American Aboriginies. Journal of the Royal Anthropological Institute nº 78. pp.11-24

Pardal, Ramón. (1998). Medicina Aborigen Americana. Madrid, España: Editorial Renacimiento.

Kosik, Karel. (1967) Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo). Caracas, Venezuela: Grijalbo.

Margolies, Louise; Gasparini, Grazziano. (1989). Arquitectura popular venezolana. Caracas, Venezuela: Fundación Eugenio Mendoza.

Margolies, Louise; Gasparini, Grazziano. (2005). Arquitectura indígena venezolana. Caracas, Venezuela. Editorial Arte.

Márquez Maury. (2017). Agroculturalidad y patrimonio bio-cultural: una mirada desde el patrimonio cultural. Missoes, Revista de Ciencias Humanas y Sociales. v.3 Nº 1, pp.132-153.

Morales Méndez, Filadelfo y Arvelo-Jiménez, Nelly. (1981). Hacia un modelo de estructura social caribe. América Indígena, Nº 4, pp. 603-626.

Moreno, María Rosas; Cortázar Rodríguez, Cynthia; Remigio Montero, María del Carmen. (2017). Una conquista, dos visiones. InterNaciones, Nº 12, pp. 81-101.

Navarrete, Rodrigo. (2005). Empalizadas, Palenques y Caciques:

Arqueología y etnohistoria prehispánica tardía y del período de contacto temprano en el Bajo Unare (Llanos orientales venezolanos). Boletín Antropológico, vol. 23 Nº 65, pp.263-293.

Peláez Machado, Guillermo. (2020). Alma ahuyentada. Religiosidad en la conquista de los pueblos Karibe. Ensayo y Error, N°. 58, pp.56-69.

Peláez Machado, Guillermo. (2021). Los Caribes de Nueva Andalucía. Espacio y objetos en la instauración del Modo de Vida en las Misiones. (Tesis de maestría). Universidad Nacional Experimental de las Artes. Caracas, Venezuela.

Ramírez, María Clemencia. (1997). El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica colombiana. Revista Colombiana de Antropología. Instituto Colombiano de Antropología. Vol. XXXIII. pp. 167-184.

Ruiz Blanco, Matías. (1690). Conversión de Píritu de indios cumanagotos, palenques y otros. Madrid, España: Editado por: Juan García Infançon.

Sanoja, Mario. (1979). Las culturas formativas del oriente de Venezuela. Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Historia.

Sanoja, Mario. (1997) Los hombres de la yuca y el maíz. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Sanoja, Mario. (2013). El alba de la sociedad venezolana. Caracas, Venezuela: Archivo General de la Nación.

Sanoja, Mario; Vargas, Iraida. (1992). Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

Simón, Pedro. (1987). Noticias historiales. Caracas, Venezuela: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Tauste, Francisco de. (1964) Misión de los religiosos capuchinos de la provincia de Aragón en la Provincia de Cumaná. En: Carrocera, Buenaventura de. Los Primeros historiadores de las Misiones Capuchinas. pp.165-255.

Tiapa, Francisco. (2016). Sistemas interétnicos, matrilocalidad y construcción colonial del patriarcado en el oriente de Venezuela, siglos XVII-XVIII. Procesos Históricos, Nº 29, pp. 45-76.

Ullán de la Rosa, Javier. (1999). El chamanismo de los indios Ticuna del Amazonas: Entre la religión, la magia y la representación dramática. Antropológicas. Nº 3, pp.31-54.

Vargas, Iraida (1990). Arqueología, ciencia y sociedad. Caracas, Venezuela: Trinchera.

Vygotsky, Lev. (1934). The problem of the environment, en The Vygotsky Reader, pp. 338-354. Rescatado de: https://www.marxists.org/archive/vygotsky/works/1934/environment.htm

Vitebsky, Piers. (2006). Los chamanes. Hohenzollernring, Alemania: Evergreen.

Wasson, Robert Gordon; Kramrish, Stella; Ott, Jonathan y Ruck, Carl. (1992). La Búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Wasson, Gordon; Hoffman, Albert; Ruck, Carl. (2008). The road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries. California, USA: North Atlantic Books.

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

Defecto de nacimiento Expósitos y exposición en la ciudad de Caracas. 1752-1772*

Escudero, Margarita
Departamento de Arqueología, Etnohistoria y Ecología Cultural
Escuela de Antropología,
Universidad central de Venezuela, Caracas
Correo electrónico: escuderomargaritar@gmail.com

Resumen

Durante casi toda la época colonial las instituciones de la Provincia de Venezuela se mantuvieron al margen de la atención al problema de la exposición. Las siguientes páginas pretenden mostrar un panorama que sobrepase el campo de la estadística, y dé cuenta de las especificidades de este fenómeno durante la segunda mitad del siglo XVIII, reconstruyendo las redes de asistencia que se activaron para remediarla.

Palabras Clave: Infancia, Expósitos, Siglo XVIII, Venezuela

Birth defect Foundlings and child abandonment in the city of Caracas. 1752-1772

Abstract

During most of the Colonial period the institutions of the Venezuelan Province remained indifferent from the infants' abandonment problem. The following pages are intended to paint an image that goes beyond the field of statistics, offering an account of the peculiarities of this phenomenon during the second half of the 18th century, reconstructing the support networks that sprung up to mitigate its effects.

Key words: Childhood, Foundlings, 18th Century, Venezuela.

*Fecha de recepción: 10-01-2022. Fecha de aceptación: 23-02-2022.

1. INTRODUCCIÓN

El conjunto de lo que cada sociedad categoriza como pobres, huérfanos, enfermos, lisiados, expósitos, vagabundos, esclavizados, cautivos o presos, se define por la mentalidad y las estructuras sociales, políticas y económicas de cada época y lugar. En el estudio de estos grupos marginados y excluidos se revelan los criterios culturales de la estigmatización, así como los métodos de redistribución de recursos materiales y simbólicos, la naturaleza de los mecanismos de asistencia o control, las alianzas que tejen las personas y grupos en el desarrollo de estas actividades, y los valores culturales que los justifican.

El tema de los expósitos en la Provincia de Venezuela parece haber sido poco atractivo o irrelevante para los estudiosos de la Colonia venezolana. Se toca tangencialmente en Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII (Langue, 2000, pp. 228-230), y existe un artículo cuya autoría es de Cecilia Tacoronte titulado Entre el calor familiar y la caridad de los extraños: el niño en la parroquia Catedral de Caracas, a fines del siglo XVIII, en el cual se encuentra una sección con un breve análisis estadístico comparativo entre el número, la jerarquía familiar, y el estamento de niños expósitos, y los de los niños legítimos y naturales, procesando estadísticamente los datos aportados por las matrículas de dicha parroquia caraqueña (Tacoronte, 2016, pp. 74-76).

Quizá este vacío se deba a las dificultades innegables que dicho estudio entraña, dada la inexistencia de hospicios o inclusas en la Provincia de Venezuela en cuyos libros se registrara la información más elemental. Porque, ciertamente, los expósitos dejaron atrás pocos registros documentales, especialmente los pertenecientes al estamento de los calificados como inferiores (pardos, indios, mestizos y negros). La única aproximación posible a este universo se da principalmente a través del registro que de ellos hacen terceros como sujetos pasivos, bien para cumplir con trámites burocráticos, bien para dejar constancia de

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

los esfuerzos realizados por determinados grupos para mitigar el impacto de su existencia sobre el resto de la sociedad.

Las siguientes páginas pretenden mostrar un panorama que, aunque incluya datos estadísticos, sobrepase este campo y dé cuenta de las especificidades del fenómeno de la exposición en la Provincia de Venezuela durante la segunda mitad del siglo XVIII, reconstruyendo en la medida de lo posible el contexto en el cual se criaron algunos de estos niños, mediante la elaboración de una etnografía producto de la combinación de datos cuantitativos y cualitativos provenientes de los libros y matrículas parroquiales correspondientes a las cuatro parroquias en las que se dividió la ciudad de Caracas a partir de 1751: Catedral,[1] Altagracia, Candelaria y San Pablo.

En ese mismo año se instauró la obligatoriedad de levantar una matrícula parroquial anual de cada una de estas circunscripciones –información importante para el propósito que nos ocupa-, por lo que se tomó el año de 1752 como punto de partida para la investigación, extendiendo el período hasta 1772 con la intención de cubrir el lapso correspondiente a una generación.

La construcción de las series de datos para el análisis estadístico no estuvo exenta de dificultades dado el deterioro de los fondos documentales disponibles, presentando cada parroquia un obstáculo diferente; a los tomos de los registros de Catedral les faltan páginas completas; el Libro Primero de Bautismos de Blancos de San Pablo correspondiente al período 1751-1765 está desaparecido, y aunque los libros parroquiales de Candelaria se encuentran completos y en buenas condiciones, la información contenida en ellos es cuantitativamente poco representativa del fenómeno de la exposición, ya que apenas el 12% de estos niños fueron bautizados y atendidos en esa feligresía.

Tras comprobar que la serie de bautismos de expósitos de San Pablo del período 1766-1772 arroja un resultado estadístico semejante al de la serie constituida por los bautismos de expósitos

de Catedral, Altagracia y Candelaria de 1752-1772 en cuanto a sexo y estamento, se decidió estimar los datos faltantes de San Pablo según la proporción resultante en aquéllos. Por otro lado, para efectos demográficos, se utilizó como muestra el registro de bautismos y entierros de párvulos de la parroquia San Pablo por ser la más representativa en términos de población (1.091 párvulos promedio durante el período 1752-1772), y de bautismo de expósitos (234 de 592). Los registros de la parroquia Candelaria mostraron ser de alto valor a efectos del análisis cualitativo, por contener más datos descriptivos del proceso de exposición, quizá precisamente por ser menos frecuente e impactar más profundamente en el ánimo de los sacerdotes que cumplían con la formalidad de componer los libros de registro eclesiásticos. Finalmente, aprovechando las bases de datos de investigaciones anteriores, los cálculos poblacionales se obtuvieron a partir de las matrículas parroquiales de las cuatro parroquias correspondientes al año 1768 que se encuentran en el Archivo Arzobispal de Caracas.

2. REPRESENTACIONES HISPANOAMERICANAS DEL EXPÓSITO Y DE LA EXPOSICIÓN

"Proviene de siglos tan atrassados el exponer los Niños, que no consta de su Origen; lo cierto es, que la primer inuentora fue la malicia contrapuesta a la Charidad…"

Así inicia Luis Brochero su Discvrso Breve del vso de exponer los niños (1629, p. 1), en uno de los primeros esfuerzos públicos por alertar sobre una práctica que en el siglo XVII empezaba a desbordar la capacidad de tolerancia de la sociedad española. Sin embargo, en el afán por sensibilizar a sus lectores, Brochero criminaliza a los que apelan a la exposición, poniendo en el campo de la moral una práctica que se fundamenta principalmente en el temor. Mientras que en las narraciones míticas la exposición nace del intento de conjurar el cumplimiento de una profecía aterradora, en las vidas de los seres humanos concretos

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

nace del temor a la posición de vulnerabilidad y el consiguiente riesgo que esa nueva vida representa para la seguridad material, o para la identidad personal, familiar y social de quienes lo procrearon y su entorno (Goffman, 2003, p.58).

La exposición siempre estaba marcada por circunstancias dolorosas, como la muerte de la madre durante el parto y la imposibilidad del padre de encontrar quién alimentara a la criatura, madres enfermas sin apoyo familiar, niños con defectos congénitos debidos a factores teratogénicos de origen infeccioso, ambiental, químico, hereditario, o nutricional y, por último –una de las más significativas en el ámbito colonial hispanoamericano-, la preservación del honor familiar, sobre todo entre las élites y un segmento de los pardos, quienes asumieron como propios los valores de aquéllas (Langue, 2000, p. 203).

La mayoría de los tratadistas que se ocuparon del tema de la exposición entre los siglos XVII y XVIII dedicaron capítulos enteros a razonar y disertar sobre el inexcusable crimen de exponer a los hijos, invocando el derecho natural, civil y canónico, pero también dejaron abierto un espacio para enumerar los casos en los que tal acción estaba justificada: cuando la pobreza de los padres comprometía la supervivencia del hijo, cuando el nacimiento del hijo comprometía las posibilidades de alimentación de sus hermanos, cuando los padres se veían obligados a mendigar el alimento del hijo sin ser esta su costumbre o medio de vida, y cuando el nacimiento del niño sometía a los padres a un fundado *"…peligro grave, como pérdida de vida, honra, o fama…"*, y no había otra alternativa (Brochero, 1629, p. 20-27; Montalvo, 1701, p.93-146; Gil, 1752: 20 vuelto).

Aunque el papa Gregorio XIV ordenó en una bula emitida en 1591 que debía considerarse a todo expósito como legítimo de "sangre pura" (Montalvo, 1701, p. 244), la costumbre fue asumir que su nacimiento era el resultado de una situación degradante, como la pobreza o la ilegitimidad. En el mejor de los casos, podía tratarse de un hijo natural, esto es, de padres que no tenían

ningún impedimento canónico o civil para casarse, por lo que existía una posibilidad de reconocimiento y legitimidad. En el peor de los casos, se trataba de un hijo espurio, y su condición de expósito sería irreversible, ya que el matrimonio entre los padres era imposible, dado que en esta categoría entraban los hijos adulterinos, nefarios, incestuosos, y sacrílegos.

Al estar la sociedad colonial organizada según un rígido marco estamental y jerárquico determinado desde el nacimiento por el estatus natal, canónico, social, y civil del individuo, la actitud que la sociedad tomó hacia los expósitos, sus posibilidades de acumular más o menos capital social, y los límites de su campo de acción, quedaron determinados por la gravedad del pecado cometido por sus padres, por la "raza" estimada según el parecer del párroco o la palabra de las personas que lo habían hallado, y por el reconocimiento público o privado de la familia que lo acogió, y/o el de las autoridades civiles y eclesiásticas (Twinam, 2009, p. 184-223).

En general, el cuidado a los expósitos se entiende en esta época como "*…un acto de misericordia arbitraria…", y no como un "…acto de justicia ó de obligación…"* (Bilbao, 1790, p. 34-35), pero al ser ellos de una clase especial dentro de la categoría de los pobres objeto de la piedad cristiana, fue necesario establecer a quién le correspondía la patria potestad y la manutención del menor hasta alcanzar la autonomía: si al Rey como "padre" de sus súbditos mediante rentas asignadas al efecto, si a la Iglesia como "madre" de piedad a través de las limosnas de los fieles, o si a las Repúblicas por ser ellas "padre y madre" del cuerpo social, y por tanto competencia de los vecinos –individualmente, u organizados en cofradías o cabildos-, quienes debían responder con su peculio. Ya que la jurisprudencia y las leyes canónicas y civiles vigentes no ofrecían una respuesta clara al respecto, el uso y costumbre derivó en que la patria potestad le correspondería a aquél o a aquellos que aportaran voluntariamente los recursos necesarios para el mantenimiento del párvulo (Ortiz, 1769, p.

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

106).

La legislación específica con respecto a los infantes expuestos era escasa, por no decir casi nula, pues se reducía a la Pragmática de Felipe IV fechada en 1623 en la que se les prohibían los estudios de Gramática a fin de *"…aplicarlos á otras artes, y particularmente al exercicio de la marinería…"*, ratificada en 1677 por la regente Mariana de Austria (Novisima Recopilación, 1854, p. 413). Las restricciones educativas a los expósitos no se levantarán hasta 1788, cuando Carlos III emitió una Real Orden en la que dispuso se les *"…dé la debida educación y enseñanza, para que sean vasallos útiles, y (…) enseñen oficios y destinos convenientes á ellos mismos y al Público…"* (Novisima Recopilación, 1854, p. 413-414), siendo esta providencia una pieza más en la política de reformas adelantadas por el régimen borbónico desde mediados de siglo, y cuyo objetivo fue, entre otros, el fortalecimiento de la economía imperial promoviendo el aumento de la población y su formación en artes y oficios productivos.

Esto se tradujo en todo el ámbito hispanoamericano en un incremento en las fundaciones de hospicios e inclusas, que tuvieron como propósito, no solo salvar las vidas de los infantes expuestos, sino también convertirlos en súbditos útiles a la economía y temerosos de Dios, empleando para ello un modelo educativo y disciplinario aprobado por la Corona, tal como consta en las Ordenanzas estandarizadas que rigieron a estos establecimientos (Gil, 1752).

Casi todas las narraciones fundacionales de las instituciones dedicadas a la asistencia de expósitos en la América Hispana y la Península parten de una anécdota edificante, en la que la abundancia de infantes abandonados expuestos a la intemperie y a la voracidad de los animales salvajes estremece profundamente a un alma compasiva que toma la iniciativa de mover, tanto los hilos del poder como la piedad de sus vecinos, a fin de crear y sostener un hospicio o inclusa que salve de semejantes horrores

a aquellos niños llamados por los tratadistas morales de la época "los hijos del vicio y la pobreza". Pero este no fue el caso de la Provincia de Venezuela, y específicamente de la ciudad de Caracas.

La primera mención institucional documentada sobre los expósitos ocurrió en 1764, y provino de los miembros del Cabildo quienes, respondiendo a la petición de los vecinos de trasladar el lazareto del centro a la periferia de la ciudad, decidieron destinar el edificio que quedaría vacante *"…a Real Amparo de niños expósitos y huérfanos donde se les enseñe algún oficio. Para ello se emplearía el sobrante de la renta de lazarinos* (…) *El Rey dio su consentimiento en Madrid, a 22 de marzo de 1766"* (Núñez, 1988, p.122). La medida no llegó a ejecutarse a cabalidad, pues la casa del Real Amparo abrió con considerable demora en 1790 en una localización y con propósitos distintos a los propuestos inicialmente (Núñez, 1988, p.41-43), y aun en 1793, la Real Audiencia solicitaba al Capitán General que girara instrucciones sobre *"…la estimación y destino que debe darse a los niños expósitos…"* (AGN, Gobernación y Capitanía General, Tomo IX).

De esta manera, se puede decir que casi hasta el final del siglo las instituciones presentes en la Provincia de Venezuela, tanto civiles como eclesiásticas, se mantuvieron formalmente al margen de la atención al problema de la exposición y del cumplimiento de los deseos de la Corona, dejando la resolución de aquél a un dispositivo de asistencia informal constituido por personas movidas en algunos casos por los preceptos de la caridad cristiana, y en otros por el sentido del honor, o el interés.

3. EXPOSICIÓN EN LA CIUDAD DE CARACAS

3.1. Contexto demográfico

Entre 1752 y 1772 la ciudad de Caracas contó con una población de aproximadamente 18.300 habitantes, cifra que no experimentó variaciones significativas durante todo el período, ya que el impacto de la epidemia de viruelas que empezó a

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

azotar a la ciudad en 1763 ralentizó el aumento de la población, manteniéndola prácticamente estable. En términos de tasas, la ciudad tuvo un crecimiento positivo de 4/1000 habitantes promedio/año, observándose el pico positivo más alto en 1762 con una tasa de 24/1000 habitantes, y el negativo más bajo en 1764 con -64/1000 habitantes.

En cuanto a sexo y edad, la estructura poblacional se distribuyó en un 56% de sexo femenino, de las cuales 74% eran de confesión y comunión –esto es, mayores de 13 años de edad-, 11% de confesión –entre 7 y 12 años de edad-, y 15% párvulas –entre 0 y 6 años de edad-, mientras que el 44% de la población era de sexo masculino, distribuidos en un 66% de confesión y comunión, 15% de confesión, y 19% párvulos. Estamentalmente, la población estaba compuesta por 33% de blancos criollos, canarios y españoles, 48% pardos, indios, y morenos libres, y 19% esclavos.

El estatus natal de la población caraqueña era de un 36% de hijos naturales, y 64% de legítimos, siendo la legitimidad intragrupal de un 65% entre los pardos y morenos libres, de 90% entre los blancos criollos, canarios y españoles, y de 22% entre los esclavos. Estos índices nos hablan de una mayoría de la población de condición libre –especialmente entre el estamento de los blancos-, que acataba hasta cierto punto los preceptos cristianos según los cuales el matrimonio legítimo era la única vía socialmente aceptada para la canalización y satisfacción de los impulsos sexuales.

En el grupo de los párvulos, que es central para este tema, se totalizaron 3.064 individuos de entre 0 y 6 años de edad (17%), presentando las siguientes características específicas:

A. Índice de masculinidad variable entre el área de la ciudad (90%) y su periferia (94%), acentuándose esta tendencia en el caso de los párvulos esclavos censados en las zonas rurales (128%), lo que indica que los varones que nacían en la ciudad eran enviados a las haciendas cercanas a muy corta edad,

probablemente para incorporarse a la fuerza de trabajo.

B. Tasa de bautismos[2] de 226/1000 de promedio anual, experimentándose la más alta en 1759 (279/1000), y la más baja en 1764 (148/1000), momento en el que la epidemia de viruelas se extendió por toda la ciudad.

C. Tasa de mortalidad promedio anual de 96/1.000, ubicándose la menor en los años 1762 y 1765 con 70/1000, mientras que 1763 fue el año de mayor mortalidad infantil al ascender a 170/1000 como resultado del inicio de la epidemia de viruelas, que se cebó primero en los niños antes de atacar al resto de la población al año siguiente.

3.2. Expuestos a la piedad

De acuerdo a los registros de los libros parroquiales de Caracas, entre 1752 y 1772 se bautizó en la ciudad a un total de 592 infantes expuestos y hallados con vida, los cuales fueron apadrinados según las disposiciones del Concilio de Trento, y confiados al cuidado o patrocinio de una familia o cuidador. Esto se traduce en un 4% del total de bautismos efectuados en la ciudad, proporción cónsona con la reportada en otros lugares de la América hispana (Ramírez, 2000, p. 54), y considerablemente más reducida que la de algunas regiones del Imperio, como Las Palmas de Gran Canaria, donde llegó al 18,17% (Lobo, López y Torres, 1993, p. 27).

Entre 1752 y 1772 no se asentaron en los libros de entierros de ninguna de las parroquias a aquellos párvulos expuestos y hallados sin vida, medida que sólo fue adoptada por la parroquia Candelaria en marzo de 1790, y por la de Catedral en octubre de 1791, de manera que la proporción de 4% sobre el total de bautismos puede ser engañosa y no reflejar la verdadera dimensión de la práctica de la exposición en la ciudad. Los registros de la parroquia Catedral muestran una realidad sobrecogedora, pues entre octubre de 1791 y diciembre de 1792 se enterraron un total de 94 párvulos, siendo el día 17 de mayo de 1792 el peor de todos, con 14 párvulos hallados muertos en la puerta y los nichos

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

de la fachada de la Iglesia Catedral, e inhumados ese mismo día (Catedral, Libro 24 de Entierros). La parroquia Candelaria registró un número muchísimo más bajo en un período mayor: once entre marzo de 1790 y mayo de 1792. Aunque no es posible hacer un análisis comparativo dada la distancia temporal entre estos registros y los correspondientes al período de estudio, es útil para tener una perspectiva aproximada de la realidad de la exposición.

Lo anterior hace suponer que los 592 expósitos bautizados durante el período de estudio constituyeron el grupo de "afortunados" que fueron bautizados y acogidos, los cuales presentan una estructura y distribución por sexo y estamento de 20% pardas y 35% blancas de sexo femenino, y 13% pardos y 32% blancos de sexo masculino, proporción que concuerda con el patrón observado en otros lugares de Hispanoamérica, según el cual *"…las familias de la élite tenían una tendencia mayor a ocultar la mala conducta sexual…"* (Twinam, 2009, p. 195). Sin embargo, la falta de información sobre los párvulos que fueron enterrados sin bautizar, impide saber hasta qué punto estos números obedecen realmente a que la frecuencia de la práctica de la exposición entre los indios y pardos libres fue menor, o si estos niños no despertaban la piedad cristiana, sobre todo en el caso de aquellos con rasgos pronunciadamente aindiados o negroides, pues llama la atención que en los documentos solo se encuentren cuatro infantes con estas características: dos negros, y dos indios.

Aunque los registros de bautismo contienen en líneas generales la misma información básica –fecha, nombre, estamento, padrinos y responsable de la crianza-, la selección de ciertas palabras, o la ausencia de ellas, ofrece una primera mirada sobre la actitud diferencial de los representantes de la Iglesia caraqueña hacia los párvulos expuestos, y por extensión, la de la sociedad misma. Los párrocos de Candelaria parecen haber sido más sensibles hacia el tema de la exposición, pues su compasión por los infantes y reprobación hacia esta práctica se advierte

fácilmente entre líneas. Describieron con particular precisión las circunstancias de los hallazgos, explayándose sobre las condiciones bajo las cuales se encontraron a los infantes, tal vez con la esperanza de que fueran útiles para identificar al expuesto en caso de que algún familiar acudiera a reclamarlo. Llegaron al punto de tratar de descifrar a quién le pertenecía la caligrafía de las notas o cedulillas que algunos llevaban entre sus ropas, a fin de hallar a los posibles padres. En muchas ocasiones evitaron utilizar la palabra "expósito", apelando a la fórmula más sutil "de padres no conocidos", agregando la expresión "lo/la botaron", y dejaron constancia de conocer personalmente a las personas a quienes se les entregó el niño para su crianza, puntualizando "feligreses de esta parroquia".

En el otro extremo encontramos a los párrocos de San Pablo, quienes en unas pocas líneas asentaron los datos fría y burocráticamente, omitiendo en la mayor parte de los registros el lugar y las circunstancias de la exposición, así como los nombres de las personas a quienes se confiaba el cuidado del menor. En un punto intermedio se ubicaron los párrocos de Altagracia y Catedral, quienes pocas veces omitieron la información básica, prestando especial atención a la salud espiritual del infante, abundando en detalles sobre la perfección y validez del ritual bautismal administrado a los niños antes y después de ser hallados.

La temporalidad de las exposiciones nos permite asociar eventos cíclicos de la vida cotidiana de la sociedad colonial caraqueña con la fecha de la concepción, que expliquen parcialmente el aumento o disminución del nacimiento de expósitos a lo largo del año. Los meses de mayo, agosto y septiembre marcan los puntos más bajos, lo que hace suponer que las actividades y migraciones temporales relacionadas con el inicio y el final del ciclo agrícola tuvieron incidencia en las concepciones de expósitos (Figura 1).

Todos los valores de todos los grupos disminuyen marcadamente por debajo del promedio del 8% durante el mes de

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

marzo, esto es, en tiempo de Cuaresma, época del año, junto con la de Adviento en diciembre, en la que las parejas casadas debían guardar continencia conyugal según las prescripciones canónicas (Castellot, 1788: 12, 117). Pero el comportamiento por estamento presenta variaciones. Las concepciones entre los matrimonios de pardos se reducen a 7%, las de los blancos a 5% mientras que entre las parejas solteras llegan a 4% entre los pardos, y a 2% entre los blancos.

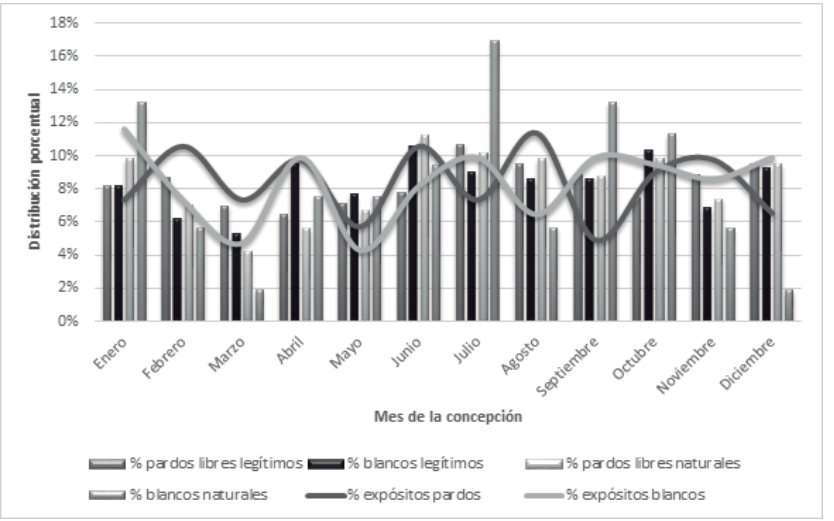


Figura 1. Distribución porcentual de la concepción de niños según mes, estamento y condición jurídica-canónica. Caracas, 1752-1772. Cálculos propios.

Las actividades de preparación espiritual para la celebración de la Semana Santa parecen haber tenido un efecto de contención más efectivo en la conducta privada del estamento de los blancos que en la de los pardos –especialmente entre los solteros-, mostrando que la convicción de la necesidad de acatar las prescripciones cristianas se encontraba ligeramente

más arraigada en los primeros. Por otro lado, la resistencia a respetar la continencia conyugal en el tiempo de Adviento es absoluta, apreciándose incluso un leve repunte en la frecuencia de concepciones, excepto en el segmento de los blancos solteros, donde disminuye hasta el mismo valor del mes de marzo.

El modo y lugar de la exposición indican el grado de interés que tuvieron en la supervivencia del infante aquellos que lo abandonaron, pero este dato no fue asentado en el 51% de los registros bautismales, difícil saber si por negligencia o por discreción. Entre el 49% restante, 87% optó por dejar al recién nacido en la puerta de una casa de familia, 5% en casa de una partera, 4% a las puertas de edificios institucionales civiles o religiosos, como el Palacio de Gobierno, el Palacio Arzobispal, la Casa de la Compañía Guipuzcoana, el Convento de Nuestra Señora de la Merced, la Iglesia Catedral, la Iglesia de San Mauricio, la Capilla de San Francisco, y la Casa de la Compañía de Jesús, 3% en la vía pública, en la Plaza Mayor, o la orilla de algún río, y dos ocasiones en las que el niño fue entregado directamente en las manos de un sacerdote "por personas de distinción". Sólo en 43% de los casos se registró la edad estimada del infante, siendo el promedio de ésta de 9 días.

Sin embargo, una lectura cuidadosa de los registros bautismales matiza la interpretación de estos datos. El 12 de mayo de 1761 es presentado en la parroquia Candelaria

> "…un niño (al parecer blanco) que el dia nuebe de este presente mes y año lo hallo Rita Corao, vecina de esta ciudad y feligresa de la Catedral, expuesto a las inclemencias del tiempo en las plaias del Río Caruata, como acavado de nacer, en cuia casa se cria, al qual puse por nombre Juan Manuel, fue su padrino Manuel Montes de Oca, vecino assi mismo de esta ciudad y feligres de la parroquia del Señor San Pablo…" (Candelaria, Libro Primero de Bautismo de Blancos).

Es poco creíble que en una sociedad en la que la salvación

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

del alma era la prioridad, Rita Corao haya esperado tres días para llevar a bautizar a un recién nacido cuya supervivencia hubiera estado seguramente comprometida por *"las inclemencias del tiempo"*, pero se da el caso que Rita Corao fue una de las 28 parteras[3] que ejercieron su oficio en Caracas durante el período 1752-1772. Como ella, otras nueve participaron en mayor o menor medida en el "hallazgo" y/o crianza de expósitos: Juana Teresa de Jesús Heredia, Juana Prudencia Maldonado, Bárbara Figueroa, Magdalena Garabán, Mª Antonia Hidalgo, Josefa Mª Lugo, Cayetana Martínez, y Luisa Pulido, todas pardas libres.

Esta parece haber sido una práctica común, ya que Archila reporta que *"En 1790 tenía la partera Margarita Acuña, en su casa, todas las comodidades para alojar parturientas cuyos nombres debían silenciarse, pues eran damas de alguna posición social"* (1961, p.311). Además de la discreción expresada en el texto de Archila, los documentos bautismales apuntan a que la asistencia de algunas parteras abarcaba asimismo el trámite de informar la existencia del niño al párroco, proporcionar un lugar que lo cobijara, y seguramente ocuparse de encontrar una nodriza que amamantara a la criatura.

Aparte de Juan Manuel, entre 1756 y 1761 Rita Corao "halló" tres expósitos más en la puerta de su casa en la parroquia Catedral –todos pardos-, a los cuales crió, mientras que en la parroquia Altagracia, Juana Prudencia Maldonado, tildada despectivamente por Archila como "*...comadrona pública y curandera de cartel..."* (1961, p.310), "halló" cuatro y cuidó a nueve –seis de ellos pardos-, entre 1754 y 1769. Es razonable pensar que tales servicios fueron retribuidos monetariamente o en especies por los interesados en el bienestar del menor.

Una de las parteras más activas en el cuidado de expósitos fue Juana Teresa de Jesús Heredia. Morena libre y viuda desde 1753 de Juan José Martínez, negro de nación Tarí (AAC, 2L E), fue propietaria del inmueble donde residió junto con sus hijos, yernos, nietos, y los expósitos bajo su cuidado. La unidad

doméstica constaba de 20 personas en total (AAC, 45MP), entre las cuales se pudieron identificar por sus nombres al menos a tres expósitos, a pesar de que –fiel a la discreción necesaria en su línea de trabajo-, fueron señalados por la dueña de la casa como agregados en la jerarquía residencial de la unidad doméstica, sin detallar su calidad. En total, los registros indican que Juana Teresa acogió y crió a por lo menos diez expósitos –blancos, pardos y mestizos-, entre 1753 y 1768, año en el que falleció (AAC, 2L E).

En cambio, la élite de blancos criollos parece haber optado por una red de asistencia gestionada por sus propios miembros para resolver el problema de los niños no deseados que amenazaban el honor de la familia y el del grupo al que pertenecían, tal como lo evidencia el "hallazgo" y acogida de cuatro expósitos por parte del Conde de San Javier –don Juan Jacinto Pacheco-, cinco por el matrimonio Madriz-Otero y sus hijas, dos las hermanas Marrón –doña Mª Josefa y doña Isabel Antonia-, y otros dos por doña Josefa Milano y su hija doña Marcelina Toledo. La legitimación de Juana Rosa, "hallada" por Sebastián Hernández y amadrinada por su hija Paula Francisca el 1 de septiembre de 1757 en la parroquia Altagracia, muestra claramente esta estrategia de simulacro de abandono del infante cuya filiación no se podía admitir públicamente, tal como se lee en la nota marginal añadida al registro bautismal 14 años después

Yo el infraescripto Teniente Cura de esta Santa Iglesia, en virtud y orden del S. P. y V. G. Dn. Miguel Muñoz por auto de 16 de Noviembre de este año de 72 que se me hizo saber por ante Dn. Nicolás Jáuregui N. pº como mas claramente consta de las diligencias que por el mismo auto se me manda entregar a la parte, anote esta partida poniendo por entre renglones 'hija legítima de Dn. Gaspar Pérez, y de Dª Juana Mª Hernández'; y borrando las palabras siguientes 'al parecer blanca que expusieron en casa de Sebastián Hernández donde se cría' en el día veinte y ocho de Agosto próximo pasado = para que conste lo firmo á 17 de Noviembre de 1771 / Mro. Juan Josef Álvarez de Lugo

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

(Altagracia, Libro Primero de Bautismo de Blancos).

Juana Rosa aparece registrada en la matrícula parroquial de Altagracia de 1768 (AAC, 7MP) en la vivienda propiedad de Sebastián Hernández, sin jerarquía residencial alguna y con calidad de expósita, conviviendo con sus abuelos maternos, su madre y sus tíos.

Otra motivación parece haber tenido el matrimonio compuesto por Tomasa Mª de Silva y Pablo José Lugo, quienes entre 1751 y 1768 acogieron al menos a nueve expósitos de diferentes estamentos, de los cuales cinco aparecen en la matrícula parroquial: Ana Rosalía, Mª Francisca, Francisco José, José Rafael, y Mª de la Luz (AAC, 45MP), todos con el apellido Silva, pero designados simultáneamente como principales en cuanto a jerarquía residencial, y expósitos en cuanto a calidad. Sin embargo, una partida matrimonial aclara la naturaleza de la relación de Tomasa Mª y Pablo con los expósitos que ampararon. El 13 de mayo de 1771 Ana Rosalía contrajo matrimonio con Francisco Justo Pérez (AAC, 1L MB), y en el registro no aparece como expósita, sino como hija natural de Tomasa Mª, cosa imposible por dos razones: una, que el matrimonio con Pablo Lugo celebrado en 1738 (Catedral, Libro 8 de Matrimonios de indios, negros, mestizos y mulatos) hubiera legitimado automáticamente a la joven; la otra, que a una mulata jamás se le hubiera permitido inscribir como blanca a una hija natural suya. Se infiere que sus padres de acogida no quisieron que ella y su descendencia arrastraran consigo la marca de la exposición y, ante la imposibilidad de emprender un proceso de legitimación que hubiera requerido la intervención del Tribunal Eclesiástico, Tomasa Mª optó por presentar a Ana Rosalía como su hija natural, en connivencia con el párroco de San Pablo, cambiando un estigma por otro tenido como más leve en la sociedad colonial. Estos detalles apuntan a que el matrimonio Silva-Lugo proporcionó amparo desinteresado a estos niños, tal vez movido por una profunda convicción de su deber como cristianos.

En todo caso, de las 185 familias que hallaron a un expósito en la puerta de su casa, 57 (30%) no lo apadrinó ni acogió, entregándolo al cuidado de terceros tras participar el hallazgo al párroco correspondiente. El sentido común nos dice que la decisión de abandonar a un infante es tomada y planificada durante los meses de gestación, por lo que en estos casos pudo haber ocurrido una de dos cosas, o los que hallaron el niño tuvieron una inteligencia previa con los allegados del expósito, y se trató de una operación de encubrimiento acordada con personas de confianza para regresarlo a su verdadera familia antes del bautismo bajo la figura del "acogimiento"; o el lugar de exposición fue escogido de forma aleatoria, o según el aspecto de la vivienda, o de la calidad estamental o moral de la que gozara la familia en cuestión, sin el conocimiento de los aludidos, con la esperanza de que el párvulo fuera criado por personas respetables con suficientes medios materiales para ello, tal como le aconteció al Teniente Cura de la parroquia Candelaria, bachiller don Pedro Antonio Pagan, la noche del 20 de agosto de 1751

> "…Bauticé, puse Oleo y Crisma y di Bendiciones a una niña expósita que fue conducida a la casa de mi vivienda (…) entre las ocho y las nueve de la noche por una persona incógnita con este pretexto solicitando a una criada negra esclava de Dª Andrea María Pagan residente en la dicha casa para que le trajese, y habiendo salido la dicha negra llamada Ana, recibió la dicha niña en la puerta de la calle de dicha casa y entrando con ella para el corredor y acostándola en un escaño que se halla en el dicho corredor, estuvo hasta tanto que acabó de dejar dicha niña, y volviendo luego al cuarto por el sujeto dicho que le había conducido, no se le pudo encontrar por muchas diligencias que se hicieron, por lo que dándole parte a la dicha Dª Andrea María Pagan su ama, y ella participándonos a mí y a mi hermano Dn Guillermo Antonio Pagan, cura Rector de esta Iglesia Parroquial, determinamos se mantuviese

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

> con ella hasta el día siguiente, a ver si aparecía la dicha persona que la había traído, y al ver que no aparecía y al traer la dicha niña expósita una cédula escrita del tenor siguiente que decía que nació esta niña el día lunes siete de agosto de mil setecientos cincuenta y un años, no está bautizada, y encontrándome ser esto verdad, le bauticé solemnemente como lo expresa la presente partida y le puse por nombre Ana Rita de la Ascensión, que fue el que me dio Dª María Petrona Pagan, su madrina, la que la tiene a su cuidado y se cría en esta dicha casa, a quien advertí del espiritual parentesco que contrajo…" (Candelaria, Libro Primero de Bautismo de Blancos).

Solo 29 de los expósitos fueron hallados con alguna cedulilla entre sus ropas, por lo que se puede afirmar que no fue frecuente la práctica de abandonarlos con información que indicara el día de nacimiento, si había sido bautizado, su nombre, o el estamento y la calidad de sus padres, por lo que todas las decisiones relacionadas con el sacramento del bautismo quedaron a criterio de aquellos que los ampararon.

Durante el período colonial el bautismo era el mecanismo que activaba el reconocimiento de la existencia de los individuos, su nacimiento civil como hijos de la Iglesia, y su incorporación al cuerpo social (Montalvo, 1701, p. 218-219). El ritual no solo lavaba las culpas del pecado original, sino que también proveía al niño de un nombre y de padrinos que serían sus parientes espirituales por el resto de su vida. Para los expósitos, el nombre sería el único apelativo que realmente les pertenecería, y el padrino o madrina el único vínculo filial formal inmediato que tendrían con otros miembros de la sociedad, excepto en los rarísimos casos –solo dos en el período en estudio-, en los que fueron reconocidos y legitimados por el matrimonio de sus padres.

En ocasiones, la selección de nombres da una idea de la sensibilidad que dio lugar a la decisión, y por lo tanto de la actitud de los adultos involucrados en el ritual del bautismo

hacia el expósito en cuestión. A Mª Margarita de la Luz, acogida y apadrinada en 1756 por el matrimonio compuesto por Juan José Ortega y Camejo y Mª Jacinta Espinosa, pardos libres, se le impuso el mismo nombre que tuvo una de las hijas de la pareja, fallecida a corta edad en 1752 (AAC, 2L E); Mª Ignacia de la Luz, expuesta a las puertas de la Casa de la Compañía de Jesús el 10 de septiembre de 1760, fue nombrada a partir del santo y la advocación más preciados por esta Orden (Catedral, Libro 25 de Bautismos de Pardos); José Manuel llevaba el nombre del cabeza de la familia en la que fue acogido, sumado al del santo de la devoción particular de éste, que también denominaba la casa de residencia (AAC, 14MP). En general, 39% de los expósitos fueron nombrados únicamente según el santoral, 11% según los padrinos y/o cuidador, 10% llevaron nombres del santoral sumados al de los padrinos y/o cuidador, mientras que los del 40% restante debió responder a factores como las devociones particulares, las tendencias del momento, o las preferencias de los involucrados en la escogencia.

De cualquier manera, al 45% de los niños de ambos sexos nacidos en la ciudad durante el período de estudio se les impusieron tres nombres,[4] proporción semejante a la observada entre los expósitos (43%) y los esclavos (43%). Asimismo, no se hallaron nombres, o combinaciones de éstos, que fueran preferentes o de uso exclusivo de algún grupo estamental, o que sirvieran de marcadores de una condición jurídica-canónica específica, como la esclavitud o la exposición.

A diferencia de lo que ocurría en algunas inclusas hispanoamericanas, en las que los expósitos se registraban desde el bautismo con un único apellido según el uso de la institución encargada de ellos, como Piedra o de la Cruz –los de la inclusa de Toledo-, Rey, Iglesias o de Dios –los mantenidos con las limosnas del Rey, de la Iglesia o en los establecimientos de la orden de San Juan de Dios-, o Santana, como en la Inclusa de Las Palmas de Gran Canaria, en referencia a la parroquia donde

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

se encontraba esta institución (Lobo, López, y Torres, 1993: 19), en la Provincia de Venezuela no se les asignaba en los libros de bautismos apellido alguno que permitiera identificarlos en su vida futura como pertenecientes a este grupo.

En unos pocos casos se apeló a subterfugios para dotar al expósito de un apellido formal desde la cuna, siendo quizá el más notable el del niño expuesto a la piedad de don Dionisio Paz a los cuatro días de edad, apadrinado y acogido formalmente por don Benito Paz el 29 de enero de 1766, y a quien se llamó Julián José de la Paz, aprovechando la coincidencia de que la festividad de Nuestra Señora de la Paz se celebra el 24 de enero, fecha estimada de nacimiento del infante (Catedral, Libro 14 de Bautismos de Españoles). Obviamente se trató de una conjunción de eventos difícilmente replicable, pero que muestra una innegable intencionalidad. Otro recurso fue utilizar nombres como Candelaria, de los Santos, de los Reyes, o Altagracia, aun cuando la fecha del nacimiento o bautismo no correspondiera con la de la celebración de la festividad, valiéndose de que dichas nominaciones también se usaron como patronímicos en la Provincia de Venezuela.

3.3. Crianza y vida adulta

En todas las culturas las prácticas relacionadas con el cuidado de la salud de los infantes, así como las de los procesos de socialización primaria y preparación para la vida económicamente productiva, están guiadas por patrones de crianza que expresan las ideas, valores y representaciones históricas de la sociedad en la que éstos nacen, crecen y se desarrollan (Linton, 1965, p. 130-146), lo que equivale a lo que los tratadistas de la época llamaron "la crianza física, moral y civil" (Uriz, 1801, p. XVII).

Durante la Colonia los conceptos relacionados con la salud se fundamentaban en un enfoque cartesiano de la medicina humoral, según el cual el cuerpo era la "máquina" que albergaba el alma, y la enfermedad un desequilibrio entre los humores y su complexión que podía ser tratada con una sustancia o acción

opuesta que restableciera la armonía corporal (Laín, 1961, p.138). En el caso de los niños recién nacidos y de corta edad, se creía que el desequilibrio obedecía a razones tan variadas como las alteraciones bruscas de temperatura y humedad ambiental, la indisciplina y desorden en el horario de alimentación o del sueño, las cualidades morales, anímicas y físicas de la nodriza que amamantaba al niño, al fascinio o mal de ojo –natural, intencional o accidental-, entre otras causas (Montalvo, 1701, p. 488-557).

Se consideraba a los recién nacidos como seres con entrañas y miembros débiles, frágiles e imperfectos, por lo que desde el primer momento se llevaban a cabo maniobras destinadas a "formar y fortalecer" diferentes partes del cuerpo, como por ejemplo, hacerles el estómago escogiendo una nodriza experimentada; fajarlos desde los hombros hasta los tobillos para formarles las extremidades; dejarlos llorar para que se les formaran los pulmones; aplicarles emplastos y vendajes en la mollera para formarles la cabeza; o formarles el ano introduciéndoles en el recto un dedo untado en aceite, entre otras prácticas similares que se empezaron a intentar erradicar recién a finales del siglo XVIII (Ginesta, 1797, p. 4-6).

Ante la inexistencia de la lactancia artificial, la principal amenaza real a la salud de los expósitos era la falta de alimento entre el momento de la exposición y el hallazgo, por lo que el papel de la nodriza era crucial al ser la única alternativa segura para garantizar la vida del menor, dedicándose a este oficio un buen número de mujeres, principalmente esclavas jornaleras, o blancas y pardas libres de escasos recursos (Troconis, 1990, p. 51). El período de lactancia se extendía, mínimo hasta la dentición del niño, y máximo hasta que éste cumpliera por lo menos los tres años de edad, tiempo en el que se daba por concluida la crianza (Montalvo, 1701, p. 497).

Dado que los expósitos de la Provincia de Venezuela no se encontraban institucionalizados, sino que fueron amparados en unidades domésticas residenciales de carácter familiar, la

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

mortalidad no alcanzó la alarmante proporción de más del 70% que se registró en las inclusas y hospicios hispanoamericanos (Twinam, 2009, p.230-231), aunque tampoco se acercó al promedio general observado entre los párvulos (41%), ubicándose en 55% durante el período 1752-1772, superando la de los esclavos (46%), indicio de que tal vez algunos de los niños fueron recogidos demasiado tarde o en condiciones precarias de salud, muriendo poco después, o que no fueron objeto de los mismos cuidados que el resto de los infantes con los que compartieron residencia.

Con respecto a la mortalidad por sexo, los datos señalan un trato diferencial en detrimento del sexo masculino, ya que siendo el 45% del total de expósitos registrados, experimentaron una mortalidad del 54%. En cuanto al estamento, los registros no permiten establecer si esta variable influyó en un trato diferencial en los cuidados y consecuente desenlace fatal, ya que los registros de entierro no incluyen esta información, pues según la doctrina cristiana, la muerte igualaba a todos.

Sin embargo, esta igualdad no se extendía a los lugares de inhumación, los cuales se encontraban regulados por las Constituciones Synodales del Obispado de Venezuela de 1687, estableciendo los montos de los Derechos de Sepultura a pagar como limosna según la distancia que hubiere entre el lugar del descanso final del difunto y el altar mayor de la Iglesia, siendo creencia generalizada que las oportunidades de salvación eterna aumentaban en la medida en la que el cuerpo reposara más cerca del lugar donde se oficiaba la misa. Así

> "…del primer Tramo, ázia el Altar Mayor (…) veinte Pesos de Plata (…) por la del segundo Tramo (…) diez Pesos de Plata : Y por el tercero, cinco Pesos de la dicha Plata : Y por las del quarto Tramo, dos Pesos, y quatro reales" (Baños y Sotomayor, 1761, p. 308-309)

Como se muestra en la Tabla 1, los cuidadores del 63% de los expósitos fallecidos no estuvieron dispuestos a pagar la

cantidad de 20 reales para enterrar en un lugar más favorable al infante que tuvieron a su cargo, o apelaron a la caridad del párroco para no desembolsar monto alguno, a pesar de que la mayoría asumió ese rol por su disposición compasiva y posibilidades económicas. Esta tendencia es más cercana a la observada en los entierros de los hijos naturales (54%) –la cual seguramente estuvo motivada a la escasez de recursos que caracterizaba a este grupo-, que a la de los párvulos esclavos (13%), cuyos dueños o padres consideraron que sus almas eran lo suficientemente importantes como para hacer el gasto.

Ubicación y Derechos de Sepultura	Expósitos	Esclavos	Naturales	Legítimos
Cementerio / limosna	39%	7%	41%	13%
Cuarto tramo de ángeles / limosna	24%	6%	13%	8%
Cuarto tramo de ángeles / 20 reales	26%	74%	34%	57%
Otras sepulturas de mayor costo	0%	0%	0%	2%
Sin información	11%	13%	12%	20%

Tabla 1. Distribución porcentual de la ubicación y costo de las sepulturas, según la condición jurídica-canónica de los párvulos fallecidos. Caracas 1752-1772. Cálculo propio.

Igual que había que "formar y fortalecer" el cuerpo dúctil e inmaduro del infante, era necesario hacer lo propio con el alma, siendo la moral cristiana la única posible, y la catequización en días y horarios señalados, el medio para implantarla. En esta tarea participaban párrocos, así como maestros de escuela y otras personas piadosas acreditadas por las autoridades eclesiásticas, siendo obligatoria y gratuita la instrucción de la doctrina religiosa para todos los niños, sin excepción alguna. Es en este campo en el que la palabra párvulo adquiere su verdadera dimensión, pues el término realmente apela al grado de conocimiento de la doctrina cristiana, y no a la madurez física o mental del menor, tal

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

como apunta Ariés

La duración de la infancia se reducía al período de su mayor fragilidad, cuando la cría del hombre no podía valerse por sí misma; en cuanto podía desenvolverse físicamente, se le mezclaba rápidamente con el adulto, con quienes compartía sus trabajos y juegos. El bebé se convertía enseguida en un hombre joven sin pasar por las etapas de la juventud (Ariés, 1987, p. 9-10).

La capacidad de los expósitos de insertarse exitosamente en la economía de la ciudad puede inferirse siguiendo la propuesta de Goldstone, según la cual *"…la proporción de casados que una población presenta (…) responde a la demanda de empleo que existe en un momento dado…"* (Goldstone en Almécija, 1992,p. 89), por lo que la nupcialidad de este grupo sería directamente proporcional a sus posibilidades de aportar algún valor material o simbólico a la unión. Este razonamiento encuentra eco en las argumentaciones que podemos leer en los expedientes de solicitud de dispensas matrimoniales que reposan en el Archivo Arquidiocesano de Caracas, donde la capacidad del contrayente para mantener el hogar con su personal trabajo fue uno de los principales elementos a valorar, en tanto que en las mujeres se evaluaron sus virtudes morales, su calidad estamental, y el grado de necesidad de protección y apoyo masculino.

En este sentido, el mercado laboral y el orden jerárquico-estamental vigente en la sociedad colonial definieron las opciones ocupacionales de los expósitos, dependiendo de la influencia, interés y recursos que estuvieron dispuestos a emplear en ellos las personas que los criaron, tal como lo demuestran las excepciones que las autoridades de la Universidad de Caracas hicieron a favor de los expósitos José Domingo Díaz –recogido por Mª Josefa Madriz el 3 de agosto de 1772 y de profesión médico (Archila, 1960, p.280; García, 2008, p.42)-, y de los sacerdotes José Buenaventura y José Rafael Torres (Martí, Tomo II, 1999, p. 78, 80), quienes cursaron estudios superiores dispensándoseles del defecto de nacimiento, merced a la intervención de personas

influyentes. Otros, como Narciso Simón Rodríguez (Silva, et. al., 2014, p. 51) o Domingo López (Martí, Tomo I, 1999, p. 545), siguieron estudios formales –que tenían un costo de hasta 8 reales mensuales si incluían el aprendizaje de la Gramática (Martí, Tomo V, 1999, p. 28)-, lo que les permitió ejercer como maestros de primeras letras.

Es de suponer que las actividades de los expósitos pardos y blancos menos afortunados quedaron restringidas a las labores agrícolas, de servicio, o artesanales, todos oficios manuales que se reservaban a las personas consideradas de condición inferior, hipótesis que encuentra asidero en el hecho de que, de los quince expósitos de confesión y comunión cuya condición está asentada en las matrículas parroquiales de la ciudad, diez tienen la jerarquía residencial de agregados o expósitos, lo que señala que se dedicaban a alguna labor o servicio temporal para el dueño de la casa, o que fueron artesanos o jornaleros con ingresos insuficientes para arrendar una vivienda de uso exclusivo (Almécija, 1992, p. 43-44).

Mientras que en el período 1752-1772 la nupcialidad de los blancos y pardos libres se ubicó en un 27%, la de los expósitos llegó al 1%, cosa notable por ser significativamente inferior en número de individuos. Esto no debe sorprender, pues fueron frecuentes los matrimonios entre las expósitas estamentalmente blancas y los peninsulares recién llegados, en una estrategia que beneficiaba a ambas partes: ellas sorteaban el defecto de nacimiento que les dificultaba optar a un pretendiente dentro de su propio círculo estamental y social, al tiempo que añadían valor a su descendencia al unirse a una pareja que les brindaba la posibilidad de tener hijos con indudable limpieza de sangre. Ellos lograban insertarse rápidamente en la sociedad local al vincularse con familias de relativa influencia económica y social, con el consiguiente disfrute de los beneficios que esto conllevaba. Así, de las doce expósitas estamentalmente blancas que contrajeron matrimonio en la parroquia Altagracia, cinco lo hicieron con

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 217-247
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.02

militares españoles destinados al Batallón Fijo de la ciudad de Caracas, y otro tanto ocurrió en la parroquia San Pablo, donde tres de siete expósitas de la misma condición hicieron lo propio. Sin embargo, la posibilidad de contraer nupcias se reducía en el caso de los expósitos pardos de ambos sexos, tal como muestran los registros matrimoniales de las parroquias de Caracas, donde se observa que solo el 23% de los que contrajeron matrimonio fueron estamentalmente pardos, aun cuando conformaban el 33% del total de expósitos recogidos.

4. CONCLUSIONES

En la Provincia de Venezuela en general, y en la ciudad de Caracas en particular, la exposición se abordó como un problema que atañía a la esfera de lo privado; no hay evidencia de que se elevaran demandas públicas para que las instituciones civiles y eclesiásticas se articularan para afrontarlo, por lo que hay que asumir que la frecuencia y los modos de exposición en ningún momento desafiaron la sensibilidad de la sociedad de la época, ni despertaron en ella la conciencia de estar ante un problema de interés colectivo.

La mayoría de los casos documentados sugieren que los padres transfirieron el estigma a la criatura que abandonaron, conscientes de que las prácticas de acogida y cuidado del expósito suavizarían las duras aristas de esta condición y facilitarían su inserción social, gracias a la participación activa de su familia biológica, o al patrocinio de sus parientes espirituales o de acogida. Sin un nombre o apellido que marcaran su condición, una red de apoyo conformada por sus pares en rango y estamento, y una jerarquía eclesiástica comprensiva ante este tipo de situaciones, el estigma terminaba como uno más entre la suma de los secretos familiares, que solo saldría a la luz en caso de legitimación, o en episodios puntuales y escasos, por lo que el costo social de la exposición para todas las partes involucradas no era alto.

Sin duda hubo casos en los que los cuidadores que no tenían ningún vínculo de sangre con el expósito demostraron un

genuino afecto y preocupación por él, pero las estadísticas de mortalidad hablan de una indiferencia generalizada que, aunque no parece haber llegado al maltrato deliberado, sí tuvo el efecto secundario de descartar a los menos aptos y más desasistidos en razón de su sexo o estamento. Aunque es cierto que los expósitos más desfavorecidos de la ciudad de Caracas no experimentaron los horrores que se vivieron en las inclusas y hospicios de la época y tuvieron la oportunidad de crecer y construir vínculos afectivos en un entorno familiar típico, tampoco tuvieron ocasión de establecer lazos de pertenencia con un grupo que compartiera su misma suerte, y con el que pudieran identificarse y encontrar apoyo emocional o material en su vida adulta, como sí la tuvieron los que sobrevivieron a la institucionalización.

Finalmente, es manifiesta la negligencia de las instituciones coloniales civiles y eclesiásticas de la Provincia de Venezuela en cumplir con las disposiciones Reales en cuanto a la educación de los expósitos, e hicieron caso omiso a las políticas borbónicas poblacionistas que llamaban a crear instalaciones que preservaran la vida de los infantes expuestos y les suministraran educación moral y civil, tal vez considerando que eran suficientes las micro redes de asistencia temporal que construían las familias para atender un problema contingente, que todos asumieron con la naturalidad de lo inevitable.

NOTAS

1. Llamada también El Sagrario.
2. No podemos hablar propiamente de tasa de natalidad, pues no se anotaron en los libros bautismales a los párvulos que fallecieron sin ser bautizados.
3. Se pudo identificar a las parteras gracias a los bautizos de emergencia que éstas efectuaron en los casos en los que peligró la vida del neonato, y que fueron registrados por los párrocos correspondientes.
4. Los nombres más frecuentes entre las niñas de todos los estamentos y

condiciones fueron "María" (65%), seguido de "Josefa" (20%), "Juana" (14%), y "Antonia" (10%), mientras que entre los varones fueron "José" (54%), "Juan" (22%), "Antonio" (18%) y "Francisco" (10%). A estos apelativos se solía añadir uno o más nombres correspondientes a algún familiar, padrinos, o santos a los que se les profesara una devoción especial, o cuya festividad fuera cercana al día del nacimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Almécija, J. (1992): La familia en la Provincia de Venezuela. 1745-1798. Madrid: MAPFRE.

Archila, R. (1961): Historia de la medicina en Venezuela en la época colonial. Caracas: Tipografía Vargas.

Ariés, P. (1987): El niño y la vida familiar en el antiguo régimen. Madrid: Taurus.

Baños y Sotomayor, D. (1761): Constituciones Synodales del Obispado de Venezuela, y Santiago de León de Caracas. Madrid: Imprenta Real.

Bilbao, A. (1790): Destrucción y conservación de los expósitos. Málaga: Félix de Castro y Martínez.

Brochero, L. (1629): Discvrso Breve del vso de exponer los niños. Sevilla: Simón Fajardo.

Castellot, J. (1788): Historia de las fiestas de la Iglesia, y el fin con que han sido establecidas. Madrid: Librería Copin.

España (1854): Novisima Recopilación de las Leyes de España. París: Vicente Salvá.

García, E. (2008): "El ingreso a la Universidad de Caracas, 1776-1800. Cambios y resistencias culturales". En Revista Montalbán, Nº 42 pp. 29-49. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Gil, I. (1752). Ordenanzas aprobadas por S. M. para el Regimen y Gobierno del Hospicio y Hospital Real de Huerfanos, Expositos, y Desamparados.

Ginesta, A. (1797): El conservador de los niños. Madrid: Imprenta Real.

Goffman, E. (2003): Estigma. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu.

Laín Entralgo, P. (1961): La historia clínica: historia y teoría del relato patográfico. Barcelona: Salvat.

Langue, F. (2000): Aristócratas, honor y subversión en la Venezuela del siglo XVIII. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Linton, R. (1965): Cultura y personalidad. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica.

Lobo, M., López, R., y Torres, E. (1993): La "otra" población: expósitos, ilegítimos, esclavos. Las Palmas de Gran Canaria. Siglo XVIII. Canarias: Monografías / Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Humanidades, Nº 4.

Montalvo, T. (1701): Práctica política y económica de expositos. Granada: Imprenta de la Santísima Trinidad.

Núñez, EB. (1988): La ciudad de los techos rojos. Caracas: Monte Ávila.

Ortiz, J. (1759): Directorio parroquial, práctica de concursos, y de curas. Madrid: Antonio Pérez de Soto.

Ramírez, MH. (2000): "La infancia abandonada en Santa Fe colonial: entre la caridad privada y la tutela estatal (1641-1810)". En Revista de Trabajo Social Nº 2-2000, Universidad Nacional de Colombia, pp. 49-68. En http://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/32772/32769

Silva, F., et. al. (2014): Antología Documental del pensamiento educativo venezolano. Siglos XVII-XIX. Tomo I. Caracas: Escuela de Educación de la Universidad Central de Venezuela.

Tacoronte, C. (2016): "Entre el calor familiar y la caridad de los estraños: el niño en la parroquia Catedral de Caracas, a fines del siglo XVIII". En Presente y Pasado. Revista de Historia. Año 21. Nº 42. Julio-Diciembre, 2016, pp. 62-81.

Troconis, E. (1990): Indias, esclavas, mantuanas y primeras damas. Caracas: Alfadil/Academia Nacional de la Historia.

Twinam, A. (2009): Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial.

Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Uriz, J. (1801): Causas prácticas de la muerte de niños expósitos en sus primeros años. Pamplona: José Rada.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Arzobispal de Caracas (AAC)
Sección Libros, Serie Libros Parroquiales
1L San Pablo, Libro Primero de Bautismo de Pardo y Negros (1L BPN)
2L San Pablo, Libro Segundo de Bautismo de Pardos y Negros (2L BPN)
2L San Pablo, Libro Segundo de Bautismo de Hijos de Españoles Blancos (2L BHEB)
1L San Pablo, Matrimonios de Blancos (1L MB)
1L San Pablo, Matrimonios de Pardos y Negros (1L MPN)
2L San Pablo, Matrimonios de Pardos y Negros (2L MPN)
2L San Pablo, Libro Primero de Partidas de Entierro (2L E)
3L San Pablo, Libro de Entierro de Párvulos (3L EP)
Sección Matrículas Parroquiales
7MP Altagracia-Caracas, 1768
9MP Candelaria-Caracas, 1768
14MP Catedral-Caracas, 1768
45MP San Pablo-Caracas, 1768
Archivo General de la Nación (AGN)
Sección Gobernación y Capitanía General
Tomo IX, 1793
"Venezuela, registros parroquiales y diocesanos, 1577-1995." Database with images. FamilySearch. https://FamilySearch.org : 12 febrero 2020. Parroquias Católicas (Catholic Church parishes), Venezuela. Distrito Federal > Caracas > El Sagrario, Nuestra Señora de Altagracia, Nuestra Señora de la Candelaria.

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MUSEO ARQUEOLÓGICO GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ
saber.ula.ve
Web of Science Group
INDIZADA EN redalyc.org
latindex
biblat
REVENCYT
LatinREV
Signatory of DORA

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

Early Herrera. The first egalitarian tribal society of the cundiboyacense altiplano, Colombia*

Rodríguez, Carlos Armando
Museo Arqueológico "Julio César Cubillos"
Grupo de Investigación ARQUEODIVERSIDAD
Universidad del Valle, Cali, Colombia
Correo electrónico: carlos.a.rodriguez@correounivalle.edu.co

Abstract

In this article, the categories of increasing complexity (CC) and threshold are used for the study of the ancient history of the Altiplano Cundiboyacense, between the years 20,000 B.C. and 1550 AD, where we can differentiate four different levels of CC: 1) hunter-gatherers; 2) early hunter-food producers; 3) agro-pottery societies, and 4) hierarchical cacical-type societies. The complexity of the Early Herrera egalitarian tribal society was determined, based on the following variables: 1) settlement patterns, 2) primary economic activities, 3) secondary craft-type activities, 4) architectural structures in the villages, 5) The exchange of raw materials and manufactured goods and, 6) funeral customs

Key words: Increasing complexity, Threshold, Cundiboyacense Altiplano, Early Herrera Society.

Herrera temprano. La primera sociedad tribal igualitaria del altiplano cundiboyacense, Colombia

Resumen

En el presente artículo se utilizan las categorías de complejidad creciente (CC) y umbral, para el estudio de la historia antigua del Altiplano Cundiboyacense, entre los años 20.000 a.C. y 1.550 d.C., donde podemos diferenciar cuatro niveles diferentes de CC.: 1) cazadores-recolectores; 2) cazadores-productores tempranos de alimentos; 3) sociedades agroalfareras, y 4) sociedades jerarquizadas de tipo cacical. Se determinó la complejidad de la sociedad tribal igualitaria Herrera Temprano, a partir de las siguientes variables:1) los patrones de asentamiento, 2) las actividades económicas primarias 3) las actividades secundarias de tipo artesanal, 4) las estructuras arquitectónicas en las aldeas, 5) El intercambio de materias primas y bienes manufacturados y, 6) las costumbres funerarias

Palabras **Clave:** Complejidad creciente, Umbral, Altiplano Cundiboyacense, Sociedad Herrera Temprano.

*Fecha de recepción: 06-09-2022. Fecha de aceptación: 07-10-2022.

1. INTRODUCTION

Two of the most important narratives in the Archaeology today are the origin of the complexity of socio-cultural systems and how and when the different levels of increasing complexity emerged in human history. According to the new complexity paradigm, all sociocultural structures that have existed in ancient history, from hunter-gatherers to state societies, are dynamic systems that we could consider complex societies. The qualitative difference between each of these structures lies in the hierarchy and the level or degree of complexity that each of them reached over time, which is known as increasing complexity (IC) while the transition between each level of IC is considered, therefore, as a threshold. According to David Christian, thresholds are: "the elements that indicate the presence *of a major turning poin*t, that is, of a moment in which hitherto existing things underwent a drastic reorganization or underwent alterations of some kind, which in turn *generated the appearance of new or 'emergent' properties* and brought forth qualities that had never before materialized." (Christian, 2019, p.21) (emphasis added).

This theoretical position differs from the commonly accepted conception in current archaeology, that society is "complex" only when it reaches a particular degree or level of sociocultural development, where institutionalized social inequality is considered a fundamental turning point (Sambueza et al., 2020, p. 9). However, as shown by several archaeological investigations of hunter-gatherers and early food producers in South America, in these egalitarian societies there are several elements of social complexity, despite not having institutionalized social inequality. Recently Yacobaccio (2004, p. 315) has suggested that during the Early and Middle Holocene, the economic model of these two types of social structures was characterized by the implementation of specialization, diversification, and intensification strategies. In other words, they were "complex hunter-gatherers."

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

If we use the theoretical categories of IC and threshold, I consider that in ancient American history it is possible to differentiate the following five levels of IC, with their corresponding thresholds or turning points: 1) egalitarian pre-tribal societies of hunter-gatherers, 2) egalitarian pre-tribal societies of hunters and early food producers, 3) sedentary egalitarian tribal societies, 4) hierarchical chiefdom-type societies, and 5) state societies. All five levels were present in Mesoamerica and the Central Andes, while in northern South America, the Caribbean, and most of southern South America, only the first four levels existed. In turn, within each of these five levels, we find societies that had different levels of development.

As for the specific case of Colombia, it is very likely that the first four levels of IC were represented by the following sociocultural structures: The pre-tribal egalitarian hunter-gatherer societies of the late Pleistocene (20,000-8,000 BC) which have been detected, for now, in the Middle Magdalena (Pubenza) (Van der Hammen and Correal 2001), and in the Cundiboyacense Highlands (Tocogua and Tibitó 1) (Gómez et al. 2007; Correal, 1981). Egalitarian pre-tribal societies of hunters and early food producers occupied a wider Andean territory, including the center, west, and south of the eastern, central, and western cordilleras. His timeline was from 8000 to 2000/1300 BC (Rodríguez, 2019b, 2021). The third level has been detected, for now, in the Caribbean coast, the Andean regions of Antioquia, and the Cundiboyacense Highlands. In this case, we are dealing with egalitarian societies with a sedentary settlement pattern, regular agriculture, and the introduction of artisanal processes, such as pottery and textiles. Grosso modo, this type of society existed between 1,300 BC and the beginning of our era. And finally, the fourth level, which was present practically throughout the national territory, was characterized by a great diversity of hierarchical forms, including chiefdoms, which were structured approximately during the last thousand years before the Spanish invasion.

As the reader will notice, the chronology of each of these levels of IC overlaps in certain periods. This is explained by the fact that during the same historical period, several societies with different levels of IC coexisted. For example, in Colombia, 6,000 years ago, societies with two different levels of IC were interacting with each other. While in the Calima region (El Pital terrace) (Salgado 1995), and in Antioquia (Porce Y-021) (Castillo and Aceituno 2006), semi-sedentary groups were at IC level 2, in the Colombian Caribbean lowlands (San Jacinto 1 and Puerto Chacho), level 3 corresponds to more complex semi-sedentary societies, which introduced ceramic production (Oyuela-Caycedo and Bonzani, 2014, pp. 26-27).

Now, in relation to the Cundiboyacense Altiplano (CBA), it is necessary to clarify that this is one of the best studied archaeological regions of Colombia, where it has been possible to identify a sequence of sociocultural development of about 20,000 years, which is currently the most complete in the ancient history of Colombia.[1] To define the different levels of IC that occurred in this region I have resorted to the metaphor of building blocks or components proposed by Fred Spier, who considers that the different levels of complexity are based on four basic criteria: (a) the number of components available since it is clear that with a greater number of components more complex structures can be obtained; (b) the level of complexity can increase when the variety of building components increases; (c and d) levels of complexity can increase when the connections and other interactions between building components are more numerous and varied (Spier , 2011, p.150).[2]

Based on the four components suggested by Spier, I would like to hypothesize that the CBA, during the chronological span between 20,000 BC and AD 1,550 we can differentiate six levels of IC, qualitatively different in time: 1) hunter-gatherer societies (20,000-8,000 BC); 2) early hunter-gatherer food-producing societies (8,000-1,300 BC); 3) Early Herrera society (1,300

BC- AD 200); 4) Late Herrera society (AD 200-1,000); 5) Early Muisca society (AD 1,000-1,350) and 6) Late Muisca society (AD 1,350-1,550). With the first three levels, we can associate egalitarian societies, while the following three levels correspond to hierarchical sociocultural structures of chiefdom type, with different magnitudes of development (Table 1).

+1.550		
+1.350	LEVEL 6	Late Muisca Society
+1.000	LEVEL 5	Early Muisca Society
+2000	LEVEL 4	Late Herrera Society
-1.300	LEVEL 3	Early Herrera Society
-10.000	LEVEL 2	Society of Hunters and early food producers
-20.000	LEVEL 1	Society of Hunter Gatherers
Years before and after Christ		

Table 1. Timeline of the different levels of IC present in the ancient history of the Cundiboyacense Altiplano.

I have addressed the study of the first two levels of IC in three publications that came out between 2019 and 2021 (Rodríguez 2019a, 2019b, 2021). In the present article, I will deal with the third level of complexity corresponding to the Early Herrera society (EHS). For the study of this new type of society, I will implement an interdisciplinary methodology, which prioritizes the complementarity of data provided by disciplines such as archaeology, bioanthropology, paleobotany, and zooarchaeology. I propose that it is possible to establish the level of complexity of EHS by analyzing six cultural variables:

1. Settlement patterns
2. Primary economic activities (agriculture, hunting, and fishing)
3. Secondary craft-type activities (pottery, textiles, manufacture of lithic and bone tools),
4. Architectural structures in villages
5. Exchange of raw materials and manufactured goods and cultural interaction
6. Funerary customs associated with death (shape of graves, types of burial and composition of grave goods) (Rodríguez 2022) (Rodríguez 2022).

2. SETTLEMENT PATTERNS.

According to the study of 17 archaeological sites located in the CBA, EH communities used three types of settlement: a) rock shelters, b) villages, and c) dispersed hamlets (Figure 1).

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

Figure 1. Spatial location of archaeological sites related to the EHS. 1. Arboloco. 2. Cubsio. 4. Chía 2. 5. Guaimaral. 6. El Infiernito. 7. La Filomena. 8. Nueva Esperanza. 9. Facatativá. 10. Salcedo. 11. Tequendama. 12. Tocaima. 13. Tocarema 5. 14. Zipacón 1. 15. Zipaquirá V.

Settlements in rock shelters. The rocky shelters of the Bogota Savannah were ideal places to take refuge from the inclement weather. Therefore, it is no coincidence that they have been used for millennia as dwelling sites and for activities related to the biological and socio-cultural reproduction of human groups. The tradition of permanently occupying these sites, initiated by the pre-tribal hunter-gatherer macro-bands (second level of IC), since the end of the Pleistocene, was continued, although to a lesser extent, by some EH sedentary tribal communities, who used the rock shelters as dwellings during the initial and intermediate phases of their sociocultural development, that is, about 1,200 years, between 1,300-100 BC. The rock shelters involved in this settlement pattern were: Zipacón 1, Tequendama 1, Ventaquemada 1, Piedra Pintada and Chía 2. Of special interest are the rock shelters of Zipacón and Tequendama 1. The first is because it is the archaeological site where the oldest Early Herrera pottery was found, dated 1,300 BC. (Correal and Pinto, 1983, p.

40). And the second, because of the intensity of its occupation during 7,500 years. The first two were carried out by groups of pre-tribal hunter-gatherers, and the last one related to sedentary groups of the EH egalitarian tribal society, who built a dwelling with a stone floor, around 275 BC. (Correal and Van der Hammen, 1977, pp. 155-162) (Figure 2).

Figure 2. General view of the excavations in the Zipacón rock shelter1 (Correal and Pinto 1983: 40).

Village life. Undoubtedly, the village was the type of settlement that prevailed over time. This new physical space allowed the grouping of the EH population in larger social units than the bands and macro-bands belonging to the second level of IC. As the population increased and the productive forces of society developed, the villages grew and were divided until the time of the Spanish conquest, they became true regional centers, as was the case of the Muisca villages.

The archaeological studies of systematic regional reconnaissance, as well as the excavations that have been carried out in the CBA during the last 30 years, have made it possible to identify three areas of population concentration of the HTe society: the first is Funza-Mosquera-Fontibón, which is characterized by having the largest villages, indicating the highest population density. Second, the regions of Fúquene-Susa and Cota-Suba, with intermediate (medium) villages and intermediate

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

populations. And finally, the region of the Leiva and Tena valleys is characterized by small sites and low population (Argüello 2015, pp. 63-64).[3] Usually, scattered hamlets related to the centers of the greater population were located near the villages.

Small villages. To illustrate the life of EH populations in small villages, we will take the example of several sites studied in the Leiva and Sogamoso valleys. According to the results of the archaeological surveys carried out in the first valley, EH ceramics were found in 21.7 ha. Here it was possible to identify a dispersed settlement pattern in small and medium-sized hamlets. But also, a small village (2.1 ha.). The population occupied flat areas and fertile soils following the course of the rivers El Cane, Sutamarchán and Sáchica. As in Tena and Fúquene, the habitation sites were located on fertile soils, favorable for agriculture (Langebaek, 2001, p. 48).

Meanwhile, the EH occupation in the Sogamoso valley covered 19.5 ha. Half of the population lived in small villages of less than 50 inhabitants, while the other half lived in scattered farmsteads of no more than 1 ha. in extension. For this valley, three levels of intensity of HT human interaction have been suggested: In the first level, there are three local communities, which would be small villages (FIR-A, FIR-B, and SOG-B). The small village FIR-A was located to the south and its population ranged from 13 to 33 people. This small community, which included FIR-A and several scattered hamlets covering about six hectares, could have had a population of between 30 and 59 people. FIR-B and SOG-B, the first in the south and the other in the northeast, would also be part of this first level.

Medium-sized villages. In the Fúquene valley, the EH populations settled in scattered hamlets occupying less than one hectare, and also in two villages, one medium-sized and the other small. The first, (VF-494), located in the lower part of the Soche River, occupied an area of 5.79 ha. The second village (VF-718), of similar size (5.21 ha), was located in the western foothills of the

Táquira hills. And finally, the smallest village (VF-724), covered an area of 2.82 ha, near the Moiba rock (Langebaek, 1995, p. 74). These three villages occupied 34.6% of the area inhabited by the HTe populations, while the rest of the territory (65.4%) was appropriated by families living in dispersed dwellings. In general, the size of the sites varied between 0.12 ha. and 5.79 ha. The demographic density was very low and could range between 7.7 and 10.8 individuals per km2, for a sparse population, estimated between 399 and 558 people (Langebaek, 1995, p. 76).

It is important to point out that, as in the Tena Valley, in Fúquene, the settlements where the largest population was concentrated, i.e., VF-494, VF-718, and VF-724, were located in privileged areas with the most fertile soils for agricultural activities. In other words, the agricultural potential of the soils was a determining criterion that the settlers took into account when locating their villages (Langebaek 1995, p. 82).

Large villages. So far, the largest EH village was discovered and studied during the rescue archaeology project, conducted between 2012 and 2015, at the Nueva Esperanza Electric Substation, municipality of Soacha, Cundinamarca. The large village of Nueva Esperanza (NE) was located on a 29.8 ha. terrace, at an altitude of 2,596 masl, 1,000 m. in a straight line from Salto del Tequendama, and 4.5 Km. in a straight line, in a northeast direction from the Aguazuque site. Field survey and excavations were carried out in 5.8 ha. located in the extreme south, where the electrical project was developed. Initially, there in the southern sector, populations of the EH society founded their village. Then the population grew, increasing the dimensions of the village, during the Late Herrera (LH), also in the southern sector. And finally, the Muisca populations occupied the terrace, especially the northern sector. It was possible to identify a historical period of 2,000 years, which includes EH, LH, and Muisca societies (Final Report 2016, TI-II-III; Argüello 2018 (Edit.); Santa et al. 2019 (Edit.) (Figure 3).

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

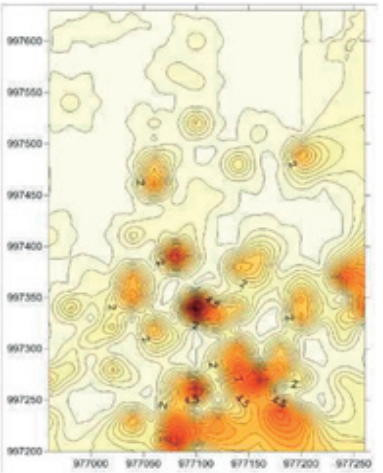


Figure 3. Distribution of the EH population, in the southern sector of the village of NE (Final Report 2016, Volume II: 181).

Another important village was Cubsio, located in the Tena valley. There, during the late phase of development of the EH society, between 100 B.C. and AD 400, the population settled in the coldest area of the valley, at an average altitude of 2,000 masl, using two types of settlements: First, it was concentrated in a large village called Cubsio, consisting of two large sites that formed the nucleus of a large village in the Tena Valley, covering an area of 11 h. And second, people lived in several hamlets scattered throughout the valley, which were outside the population center, but were probably integrated with it. Both in the case of the village and the dispersed hamlets, the population established their living sites in the most fertile soils for agricultural activities (Argüello, 2015, pp. 100-131). Regarding the amount of population during this period, Argüello (2015, p. 95) has suggested a very low density, with a range between 23 and 111 people.

3. ARCHITECTURAL STRUCTURES IN THE VILLAGES.

The archaeological investigations carried out in several EH

villages have allowed us to identify three types of architectural structures associated with life: a) residential units of circular plan, bohío type, used for living, b) half moon-shaped constructions, probably used for handicraft activities, and c) funerary structures, related to death. In the NE village, the bohíos were found both isolated and in groups, associated with communal transit areas and home gardens. The villagers lived in bohío-type houses, which functioned as domestic or residential units of biological and sociocultural production and reproduction. They were located in the southwestern and central-eastern sectors of the village and were between five and nine meters in diameter. Near the dwellings were the garbage or waste areas, and the tombs, some of them with communal burials. The walls of all the bohíos were covered with bahareque, and the central posts were lined with impermeable clays, known locally as puzzolana (Romano, 2018, p. 61).

The analysis of a fragment of bahareque from an ancient wall, which had the impression of a textile weave or basketry, found in Feature 11-C32 and the coatings of some post footprints, suggests the implementation of a specialized construction technology, which surely included the procurement of special raw materials more than 180 Km. far from the site, and also the presence of specialized workshops where the mixtures were prepared (Posada, 2016, p. 422). In these domestic units, the commoners carried out their daily activities of biological and sociocultural reproduction. There, the family groups executed work such as obtaining, preparing, and distributing food and also, the manufacture of material objects associated with craft activities, such as ceramics, lithic instruments of production (tools and spindle whorls), and objects of adornment (necklace beads and others). Also, work related to childbirth and child-rearing was carried out.

One of these units was of special interest because it was used during a period of about 2,000 years by the families of

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

the three agro-pottery societies identified in the village of NE: EH, LH, and Muisca. This is the domestic unit and its area of influence, which was excavated between cuts 30 and 24, where, among other things, cutters, scrapers, and perforators were found, instruments used in activities related to the treatment of skins and woodworking. Jaramillo (2016a, p. 191) has suggested that during the EH period, the family that initially occupied the dwelling was involved in a domestic economy, whose consumption activities were more frequent (the proportion of bowls was three times greater than that of pots). While, during the later LH, the domestic economy underwent a drastic change, since the production and storage of products surpassed that of consumption (a greater increase of pots, in relation to bowls) (Figure 4).

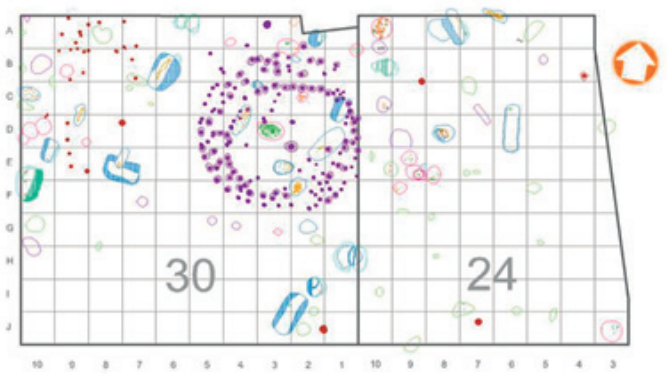


Figure 4. A circular plan of the residential unit was found between cuts 30 and 24 of the NE village (Jaramillo2016a: 185).

Four of the bohíos studied in the NE village stood out for their large size. Three of them, located in the center of the village, had dimensions between 12 and 15 meters in diameter and were located in a triangle. It has been suggested that these constructions probably belonged to the founding families of the village. Towards the central-western sector of the village stands out the largest house probably built during the final phase of EHS. It was a bohío, with a diameter of 17 meters and walls built

with large logs, and whose entrance floor had been covered with flagstones. Its function is unknown (Romano, 2018, p. 60-61) (Figure 5).

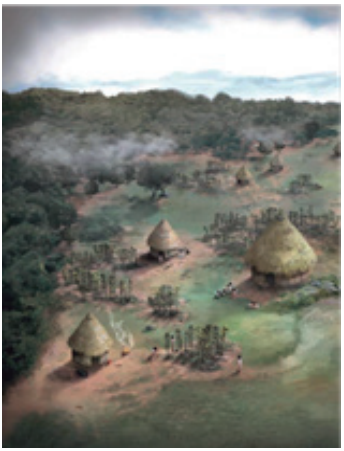


Figure 5. Reconstruction of the large and medium-sized bohíos in the NE village, during the EH period (Romano, 2018, p. 80).

4. PRIMARY ECONOMIC ACTIVITIES

In the EH egalitarian tribal society, there was a domestic economy, which was basically based on two types of productive tasks: the production of food goods and the production of non-food or handicraft goods. These two activities were involved in the economic cycle of production-distribution-consumption-exchange (barter). Both activities generated surplus products, although most of these came from the production of food through agriculture.

Agriculture and food crops. The EH communities implemented a mixed economy, based on agriculture, which was practiced on a regular basis. They implemented two complementary agricultural systems: vegeculture, especially of high-altitude tubers, and semiculture, with seeds, especially maize and beans. These two agricultural systems constituted the economic base of the EHS.[4]

This primary activity generated surplus products, which

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

were distributed collectively in festivals and other social activities. Likewise, part of this was used for exchange with communities in other villages at the regional level. In this type of egalitarian tribal society, the number of products produced above the subsistence consumption of the community, was not appropriated by a certain lineage for its benefit, but belonged to the community (Bate, 1984, in Sarmiento 1993, p. 99). The surplus of products was appropriated by lineages though in the following phase of sociocultural development: the hierarchical tribal societies (Bate, 1984, p. 65). The population consumed mainly vegetable protein, obtained from cultivated and collected plants, but also gathering, hunting and fishing activities. The regular use of both types of protein had a favorable effect on the health of these communities.

As we have already mentioned, among the populations of the EHS, there was an almost general tendency to establish their villages and hamlets dispersed in the most fertile soils, which were suitable to develop regular agricultural activities. The case of the NE village is very special, since 500 BC agricultural activities were carried out both in vegetable gardens near the dwellings and in larger cultivation fields, known as hollows (hondonadas), which were modified soils enriched with a high amount of fertilizers. Of these food production units, 17 were identified, and in three of them, macrorests and phytoliths of maize and palms were identified (Arroyave and Buritica, 2016, pp. 385-392).

Thanks to paleobotanical studies carried out with plant materials from several sites, especially microrests (pollen and phytoliths), macrorests (seeds) and starches, we know that four main domesticated plants were used in the diet of the EH populations of the NE village, which they cultivated and consumed intensively: a primitive maize, of the Pollo variant (Zea mayscf var. Pollo), which is still cultivated by farmers on the eastern slopes of Cundinamarca and Boyacá; beans (Phaseolus vulgaris); squash (Cucurbita sp.), quinoa (Chenopodium quinoa) and two edible plants: a succulent herbaceous plant (Talinum sp. Cf.) and

another grass of the Oryzeae tribe (Figures 6 and 7).

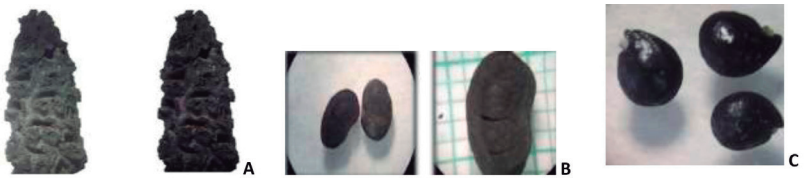


Figure 6. Cultigens used by EH populations in the NE village: A. Charred maize rachis (Rojas 2015:295). B. Charred bean seeds (Rojas 2015:288). C. Quinoa seeds (Rojas 2015, p. 330).

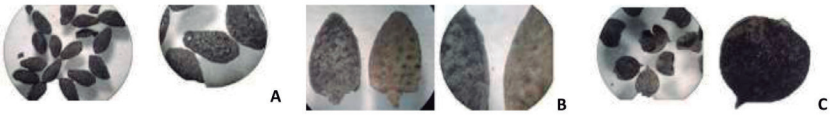


Figure 7. Fruits and medicinal plants used by EH populations in the NE village: A. Charred curuba seeds (Rojas 2015, p.321). B. Charred seeds of granadilla (Rojas 2015,p.325). C. Charred seeds of yellow starthistle (Rojas,2015, p. 327).

It is possible that these six crops were essential for the subsistence of these populations, since they provided a large part of the vegetable proteins they consumed. In addition, we should mention three important fruits, used both for food and medicinal purposes: the curuba (Passiflora tripartita), the passion fruit (Passiflora ligularis) and the wild strawberry (Fragaria vesca). They also took advantage, probably for medicinal purposes, of the yellow thistle (Argemone subfusiformis cf) (García, 2016, pp. 64-66-67-69; Rojas, 2015, pp. 285-330). In addition to maize, beans, squash and quinoa, EH populations cultivated and used achira or sagu (Canna indica), a plant with high nutritional value, in their diet. Phytoliths of sago, along with those of maize and

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

squash, were found in a dwelling excavated at the Arcadia 1 site, associated with a date of 140 BC (Argüello, 2018, p. 21).

It is most likely that the EH agro-pottery groups, both from NE and other villages, also included in their diet several high altitude tubers, probably cultivated in their home gardens, just as several hunter-horticulturalist groups of the Bogotá Savanna had done millennia before. Such is the case of yam (Dioscórea), which began to be used in the diet around 1900 BC by the egalitarian horticulturalist populations that occupied the Aguazuque terrace. Along with yam, they also cultivated, by the same time, pumpkin (Cucurbita pepo) and ibia (Oxalis tuberosa) (Correal, 1990, p. 261). Nor can we rule out that they ate avocado (Persea americana), a fruit that had been consumed by the early farmers of Zipacón, around 1,320 B.C. (Correal, 1990, p. 256).

In relation to textile production NE artisans used cotton (Gossypium barbadense), a fiber with which they elaborated, especially dresses and blankets. This plant was cultivated in the Magdalena valley and its fiber was obtained by barter with villages located in warm climates (García, 2016, p. 65). Finally, we should mention three cultivars that may have been used for different purposes. The first is the chonta palm (Batris sp.), whose fruits (chontaduro) and oil were used. Also, its wood was used in the construction of huts and to make bows and arrows, used in hunting and fishing activities. The second is a plant of the Asteraceae cf. family, with nutritional and medicinal properties. And also, another plant of the Cactaseae sp. family, surely used both in food and for medicinal purposes (García, 2016, pp. 69-70).

In the same way, the populations of the northern sector of the CBA used a similar group of plants, as demonstrated by the study of phytoliths in the teeth of a group of 15 individuals who lived in the village of Moniquirá in Sosamoso (Boyacá) in the 2nd century AD. The analysis allowed the identification of the following cultigens: maize (Zea Mays), beans (Phaeolus

vulgaris), amaranth (Chenopodium ambrosioides L.), broad beans (Viciafoba L.), pumpkin (Cucurbita máxima Duchesne), tomato (Solanum lycopersicum L.), guascas (Gasilonga parviflora Cav.) and curuba (Passifloracea) (Aldana, 2017, pp. 46-47).

Thus, if we assume that the creators of the EH egalitarian tribal society were the Late Preceramic horticultural groups, archaeologically identified in the Bogotá Savannah, then it would be logical to think that the farmers who succeeded them had a millenary tradition in the management of a large set of wild plants, which over time were domesticated and permanently cultivated.

Agricultural intensification. Around 500 BC, NE farmers began to use fertilizers in crop fields known as hondonadas, with the aim of increasing agricultural productivity, necessary to feed their growing population. Around the same time, other villages, also in the Bogotá Savanna (Cota and Chía), began to build, for the same purpose, an agricultural system of raised fields or camellones (Boada, 2006, 2013). These primary food production systems not only increased agricultural productivity, but also made it possible to obtain surpluses, which eventually formed the economic basis on which social inequalities or social hierarchies among the LH populations arose (Boada, 2006, p. 84).

Of special interest is the system of raised fields studied by Boada (2006) in the municipality of Suba, Cundinamarca. From the camellón located at the site of La Filomena-2, a date of 500 BC was obtained, associated with maize and bean crops (Boada, 2006, pp. 102-108). It is probable that in its beginnings, this agricultural system would have been built and maintained by the domestic units and small villages of the Early Herrera society (Erickson 1993; Serpenti, 1965, in Boada, 2006, p. 83). Furthermore, the agricultural surplus products generated were used by the leaders of the communities, both in communal activities (festivals, etc.) and to obtain, through the exchange, raw materials and manufactured products from other communities.

Hunting, fishing, and gathering. Zooarchaeological studies

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

conducted on osteological samples of animals recovered from various archaeological sites (domestic units, garbage dumps, and burial structures) of the CBA have revealed the presence of a large number of animals that were used by the EH communities. The most frequently hunted and consumed animals were the white-tailed deer (Odocoileus virginianus) and the soche deer (Mazama rufina), which provided a large amount of meat. In the NE village, during the EH period, sustainable hunting of these animals was practiced, in order to conserve the resource within acceptable limits, which is evidenced by the presence, in the skeletal remains, of a very low amount of infant individuals, while juvenile individuals are 50% less than that of young adults (Castro and Beltrán, 2016, p. 412).

They also consumed curí (Cavia sp.), a species already domesticated, which occupied the second place among the skeletal remains of animals, after deer, and which appeared mainly in domestic contexts of NE (Beltrán and Castro 2016, p. 110,111). Likewise, peccary (Tayassu pecari), capybara (Hydrochoerus hydrochaeris), paca (Cuniculus tacznowskii, Cuniculus paca), borugo (Cuniculus sp.), tropical rabbit (Sylvilagus brasiliensis), Ñeque or guatín (Dasyprocta punctata), water dog (Speothos venaticus) fox (Cerdocyon thous), gray fox (Urocyon cinereoargentus), opossum (Didelphis marsupialis), taira (Eira barbara), South American coati (Nasua nasua), mountain coati (Nasuella olivacea), armadillo (Dasypus novemcinctus), turtles (Testudines) and herons (Ardeidae). Ocelot (Leopardus pardalis) and Yaguaroundi (Puma yagouuaroundi) teeth were excavated in domestic and ritual contexts (tombs) which were probably used to make pendants or necklace charms. Among the birds are those similar to the paujil (Cracidae), represented in the zoomorphic art of the spindle whorls and some stone figurines. Likewise, the duck (Anatidae), heron (Ardeidae), cuckoo-like birds (Cuculidae), and parrots (Psitacidae) (Beltrán and Castro, 2016, pp. 114-116).

Another important activity among the EH populations of

NE was the collection of mollusks used for food and aesthetic activities, to elaborate ornamental objects. In particular, we should mention local terrestrial shell mollusks (Cochlicella). Species from other latitudes include mollusks from the Middle Magdalena (Drymaeus nigrofascioatus) and bivalves of the Tellinidae family from the Colombian Caribbean, whose shells were probably obtained through trade. In one of the vessels found in one of the excavated tombs, a snail shell with perforations and a set of armadillo necklace beads were found. Remains of gastropods, which were probably part of a necklace, were also found in tomb 4, where an infant was buried (Beltrán and Castro 2016, p.115). Meanwhile, fishing activities, which were carried out with hooks and nets, also provided the population with a good amount of protein. Fish vertebrae of the Actinopterygii family, appeared in several domestic units and tombs of NE (Corredor,2019, p. 73-82).

Thus, the EH populations of NE consumed animals that they hunted and gathered in the forests near the village, as well as those obtained through exchange with villages of the Middle Magdalena and the Atlantic coast. All these animals provided an excellent amount of protein to the diet of these early sedentary gro-pottery societies of the CBH.

5. THE ARTISANAL WORKS

The EH artisans manufactured a large number of objects, among which we should mention: a) lithic production tools, b) bone tools, c) ceramics and d) textiles. Although this variety of materials has indeed been found in different villages of the CBA, our study will focus on those recovered in the NE village, since, as we said before, this is the best studied of all this geohistoric region.

In their daily life, the communities used three types of production tools: lithic tools, bone needles, and spindle whorls. The rocks of the region were the preferred materials for the

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

manufacture and use of a large number of lithic production tools. Thus, for example, the main tools used by the EH populations of NE in their different daily activities were: polished axes that were used for clearing, cutting wood, and probably in territorial defense activities; grinding hands and metates, directly associated with agricultural product processing activities, especially maize; mortars and anvils, used for grinding and macerating soft foods.

For small game hunting of rodents and deer, they used triangular projectile points with peduncles and launchers or propellers. Likewise, in work processes such as gathering, depressing animals, and handling soft materials such as wood and bone, they used scrapers and cutters. With non-food-producing activities, we can associate hammers, used to grind hard and soft materials. The latter could have been used to manipulate and prepare clays, which were used to shape the different ceramic objects used by the population. On the other hand, well-elaborated instruments such as polishers were probably used in the terminal phase of the productive processes also associated with pottery (Buriticá, 2016, pp. 1-55).

Bone tools. The artifacts made from animal bones found in the NE village were mainly objects of personal adornment and production tools. These were used in life but also placed as grave goods for the individuals of the community so that they would continue to serve in the "afterlife". Most of them (63.7%) were excavated in domestic units, while the rest (36.3%) came from funerary contexts. Almost the totality of the sample collected was from the first category, with necklace beads and pendants standing out. The materials used for the elaboration of the necklace beads were: armadillo skin plates, long animal bones, especially deer and birds, and a combination of both. For their part, pendants were commonly manufactured with dental pieces (especially deer), long bones (metopod and radius), and mollusk apices (Beltrán and Castro, 2016. pp. 123-126).

Among the production tools, we should also mention

needles, one of them made from the backbone of a fish, pins, polishers, awls, punches, perforators or awls, and spatulas made from deer bones. An arrowhead or spearhead and seven small polished tubes were also presented. The main techniques used to manufacture these artifacts were cut-polishing, cut-abrasion, and perforation (Beltrán and Castro, 2016, pp. 120-125).

Pottery. The EH potters produced a great variety of ceramic objects, among which we should mention: vessels, containers, and zoomorphic figures. According to Boada and Cardale de Shrimpff (2017), the EH pottery is mainly composed of four types: Mosquera Red Incised (MRI), Mosquera Crushed Rock (MCR), Zipaquirá Sherd Temper (ZST) and Funza Fine Quartz (FFQ). These four types appear in almost all the deposits (domestic units, dumps, architectural dwelling structures, and tombs) of the EH society, including the NE village.

Vessels. The paste of MRI ceramics is dark or black, with a sandy or granular texture. It has sand and abundant quartz as temper. The main decoration consists of a thick red slip and an incision in the upper part of the vessels. The forms are simple hemispherical and compound silhouette bowls (aquillados), open, closed, and aquillados, high neck vessels, and globular vessels with restricted mouths and plates (Boada and Cardale de Shrimpff, 2017, pp. 14-21) (Figure 8).

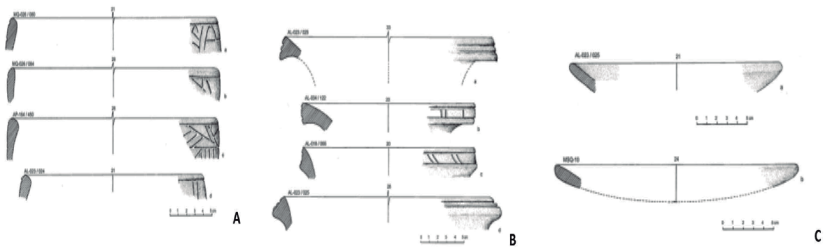


Figure 8. Shapes of MRI-type vessels: **A**. top left: hemispherical bowls. **B**. Top right: everted neck vessels. **C**. Below, dishes (Boada and Cardale de Schrimpff, 2017, p. 16-19, and 20. Figures 4.4., 4.13, and 4.15).

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

The MCR ceramic has a soft, porous, and calcite-defatted paste. It has black rock and calcite as temper. This type, quite popular, was produced locally in the different domestic units of the EH villages. It presents incisions, triangular impressions, and red paint, especially on the rims, lips, and necks of the vessels. The most common forms are: bowls and bowl-pots, simple hemispherical and compound silhouettes, open and closed, some with reinforced folded rims and folded inward, everted neck vessels, and deep dishes (Boada and Cardale de Shrimpff, 2017, pp. 21-28) (Figure 9).

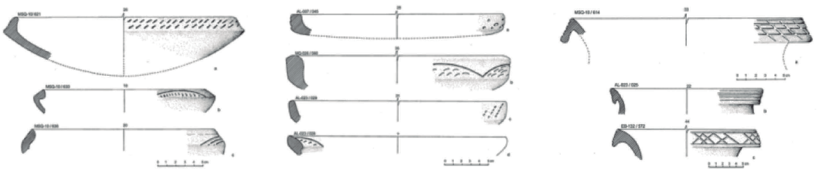


Figure 9. MCR-type vessel forms: top left: bowls of composite silhouette, with reinforced rim folded inward. Above right: deep dishes. Below, everted neck vessels (Boada and Cardale de Schrimpff, 2017, pp. 23-31, and 30. Figures 4.22, 4.41, and 4.38).

Meanwhile, the ZST pottery has two variants: a coarse one with bell-shaped vessels and bowls that were used for salt evaporation, and a domestic one, with a great variety of shapes. Usually, the paste of this type is porous, not very hard, and well oxidized. It has a homogeneous texture and inclusions of ground potsherd or chamotte. The decoration is mainly present on domestic vessels and consists of incised lines and cross-hatching, comb impressions, incised stippling, and undulate decoration. This decoration can be found on the lip, neck, and upper part of the body of the vessels. The main forms of domestic ceramics are hemispherical and aquiline bowls, which can be open and closed; vessels with everted necks, and dishes. Among the most common forms, used in the work of salt production, are aquiline bowls,

open bowls, deep bowls and pandas, and campaniform vessels (Boada and Cardale de Shrimpff 2017, pp. 28-37) (Figure 10).

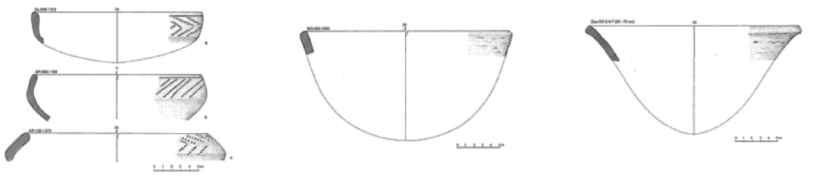


Figure 10. Vessel forms of the ZST type: Top, composite silhouette bowls of the domestic variant. Center, deep open bowl. Bottom, campaniform vessel (Boada and Cardale de Schrimpff, 2017, p. 2, 37 and 38. Figures 4.42, 4.55 and 4.57).

And finally, the FFQ ceramic type has a fine, porous paste, rich in vegetable fibers and quartz temper. The most common forms are hemispherical bowls with a reinforced everted rim, bowls with a composite silhouette, straight neck vessels, and vessels with rims bent outwards. The decoration of the vessels includes orange slip on the external surface, red slip on both surfaces, dots, and triangular and rectangular incisions, made in different sectors of the vessels (Boada and Cardale de Shrimpff, 2017, pp. 37-41) (Figure 11).

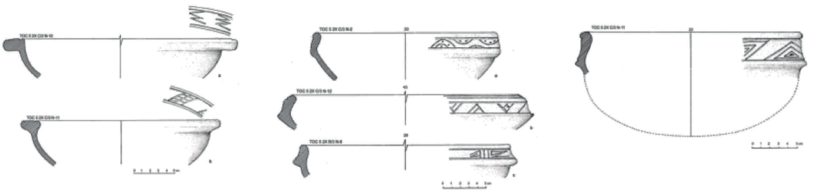


Figure 11. Shapes of type FFC vessels: top (a,b), hemispherical bowls with reinforced everted rim. Center (a,b,c), composite silhouette bowls with a vertical rim. Bottom: hypothetical reconstruction of a keeled bowl with a vertical rim (Boada and Cardale de Schrimpff, 2017, pp. 38-39. Figures 4.42, 4.61, and 4.60).

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

Zoomorphic figures. EH potters also produced animal figures. Near the foot of the main burial of collective grave No. 21 in NE village, possibly a shaman has placed the head of a zoomorphic figure that appears to be the representation of a feline, which was considered a shamanic power animal (Romano, 2018, pp 76-77) .

Textile production. Along with pottery, textile production was one of the important economic activities of the EH communities. This work was included the use of spindle whorls, as well as needles made of bone and cotton, which were one of the main fibers used for the production of blankets and other garments. In the case of the NE village, evidence of textile production is documented, also by the cotton seeds found during excavations. In almost all the domestic units of the different occupation periods (EH, LH, and Muisca), spindle whorls of different shapes, sizes, weights, and decorations were found (Romano, 2018, p. 62-65). Blankets, in addition to pottery and salt, were a very precious commodity and part of them were exchanged, through barter, with other village communities, thus feeding the cultural exchange networks.

Spindle whorls are one of the important production tools, which together with the looms, were part of the textile activity, as one of the main artisan occupations of the EH communities. Specifically, these were tools used to twist the spindle and elaborate the thread necessary to produce diverse textiles, among them the blankets used by the population, which were also exchanged with neighboring populations.The intensification of textile activities, which generated surpluses that were exchanged, could have played an important role in the emergence and establishment of social hierarchies (Jaramillo, 2016b, p. 30). But, in addition to fulfilling an important function as production tools, spindle whorls were the support for the development of visual languages that functioned, among other things, as symbolic markers of cultural identity (Lema, 1996). In some pre-Hispanic Ecuadorian

cultures, spindle whorls were sacred objects and were used in different cults associated with the duality of life and death, and also with fertility (Fauria, 1984; Wilbert, 1974). Their study also allows us to obtain valuable information on the relationships that were established daily within a village, both at the family and communal levels.

In the NE village, 29 spindle whorls of EH period use were recovered, most of which were found in the domestic units and tombs located in the southern and central sectors. Their shapes were basically: discoidal (20 units), truncated cone (3 units), hyperboloid (3 units), and flattened cylinder (3 units). The main decoration was geometric (Jaramillo, 2016b, pp. 37-39- 46).

In general terms, during the EH period, in the NE village, there was a homogeneous production of spindle whorls of different types, according to weight: light, medium, and heavy. The light type, of little use, was probably related to the production of fine cotton yarns, while the other two, with medium and coarse gauge yarns, were produced on discoidal spindle whorls (Jaramillo, 2016, pp. 30-58). Textile production seems to have been, quite modest and was carried out in the framework of a domestic economy that met individual and communal needs, and possibly, did not generate a large amount of surplus products for exchange with other communities. That is to say, it was not a standardized production (political economy), as it happened in the following period, when the first hierarchical social structure emerged and developed, known as the LH.

6. CULTURAL INTERACTION AND EXCHANGE

The populations of the different EH villages were involved in various commercial exchange networks that were structured in the Colombian territory between the end of the Formative period and the Regional Classic. This was possible because the population produced more food and material objects than they consumed. The presence of these surplus products allowed the development

of exchange with permanent villages located mainly in three nearby geographic regions: the Cundiboyacense Altiplano, the Middle Magdalena, and the Eastern Plains. Thus, for example, the inhabitants of NE, exchanged, in addition to ceramic objects, another series of products such as salt (coming from Zipaquirá and Nemocón), plants from warm regions (coming from the Magdalena Valley and Eastern Plains) such as cotton, chonta palm, peanuts and fruits, animals (armadillos, turtles, peccaries, and birds) and rocks for the manufacture of ornamental objects (malachite, crystalline quartz) (Romano, 2018, p. 72).

Among the foreign ceramics found in several NE domestic units, the Montalvo Black on Red (MBR), Montalvo Incised (MI), Salcedo River Sand (SRS), and Guaduero Applied (GA) types appeared, which belong to the Montalvo society of the Middle Magdalena (Calderón, 2016, p. 25). The result of the petrographic analysis (thin sections) of 30 samples analyzed, allowed to establish that some of the samples of the MRI, and ZST types, characteristic of EH ceramics, were foreign. This indicates that in several periods of its cultural development, the HTe society was part of the cultural exchange networks that had begun to be structured in different regions of Colombia since the Formative period. A good example of the exchange between villages that shared the same EH cultural tradition, and other villages of the Middle Magdalena, bearers of the Montavo Culture, is that of the Domestic Unit that appeared associated with a garbage dump and a multiple burials, in Area 1, and that was reoccupied during the entire cultural sequence of the village. In a multiple burials of 11 sub-adult individuals, linked to a possible fragmented monolith, a large amount of local ceramics (MRC and MRI types) and foreign ceramics of the Zipaquirá Sherd Temper type (ZST) from the Altiplano and Montalvo Black on Red (MBR), from the Middle Magdalena, were found.

Another domestic unit also involved in foreign cultural exchanges was found in Area 4, where there was a collective

burial around a menhir. The presence of a zoomorphic piece of the Montalvo Incised (MI) type, placed as the trousseau of one of the buried individuals, constitutes clear evidence that the rulers, founders of the village, obtained sumptuous goods that allowed them to acquire status within the community (Rojas, 2016, p. 307) (Figure 12).

Figure 12. Montalvo Culture bowl and pot, found in EH tombs of NE (Romano 2018, p. 69).

Foreign ceramics have also been reported in the village of Cubsio, where between AD 100 and 400, pots, pitchers, and simple bowls of the MRI type were used (Argüello 2015, p.50-158). Likewise, sherds of the Zipaquirá Sherd Temper (ZST) type, which correspond to vessels used to transport salt, were recovered during prospecting in the Fúquene Valley (Langebaek, 1995, p. 80). Similarly, in the EH cultural strata of the Madrid 2-41 village, ceramics of the Montalvo black on red (MBR) and Montalvo incised (MI) types were found (Rodríguez Cuenca and Cifuentes, 2005). However, it is important to note that between 1,300 BC and 500 AD, cultural exchange networks between the societies of the Cundiboyacense Highlands and the Middle Magdalena functioned in both directions. Thus, for example, in the village of Coello, municipality of Espinal (Department of Tolima), ceramics of the ZST type from the Altiplano were found, suggesting that the communities of this region obtained, by

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

barter, salt from some villages of the Bogota Savannah, possibly Zipaquirá and Nemocón (Cifuentes, 1996, p. 57).

7. FUNERARY CUSTOMS

The EH communities of the CBA implemented the cult of their ancestors by burying their dead in or near their dwellings. The burial structures excavated in the NE village had basically three forms: single circular pit, single and double oval pit, and irregular pit. In the first form, the main one, the dimensions of the pit present an average diameter of 100 cm, and between 30 and 50 cm deep (Calderón et al., 2019, pp. 85-86). In the tombs of NE, there were two types of burials: collective and primary individual. The first type was the most common, while dual primary and collective burials occurred in smaller proportions. Most of the skeletons were articulated, in a flexed lateral decubitus position. But disarticulated skeletons were also found (Calderón, et al., 2019, pp. 85-87) (Figure 13A).

On the other hand, the collective tombs were located:

> "... towards the central-western sector and in the outer vicinity of the large circular house of 17 m in diameter, in the northwestern sector of the terrace. In some cases, they were demarcated by small menhirs -elongated stones vertically embedded- protruding from the surface. In some communal tombs, rocks were placed with sculpted human figures that probably symbolized a common ancestor. These tombs included 9 to 13 people and had irregular shapes whose dimensions ranged from 4 × 6 m to 18 × 20 m; their depth reached 80 cm. The grave goods of these burials were simple and contained, in essence, objects of local and foreign manufacture." (Romano 2018: 73,74) (Figure 13B).

It is likely that towards the final period of the EH society, some inhabitants of the central sector of the village, who lived

in three large houses of circular plan, began to be buried in individual tombs of large dimensions, evidencing the great status that these individuals had. According to Romano (2018, p. 74): " Those tombs were located inside the large houses, had a conical shape, were circular in plan with a diameter of 2 m and were 2.5 m deep. The grave goods of these tombs were unusually composed of remains of rocks and ceramics, which formed a dense layer covering the inhumed body." Towards the end of the EH period, a large circular single shaft tomb was also used. A structure of this type, located in Cut 8 was dated to 260 +/- 30 AD (Calderón et al., 2015, pp. 2,3).

Another important component of the funerary customs of the EH populations was the grave goods placed in the tombs. In the NE graves, individuals were buried with necklace beads, local and foreign ceramic vessels, lithic tools, spindle whorls, and ornamental objects (Calderón et al., 2019, p. 96). Of particular interest were the grave goods presented in tomb 21, which contained several people, whose main burial, possibly of a shaman, had near his feet, the head of a zoomorphic figure that seems to be the representation of a feline, which is an animal of shamanic power (Romano, 2018, pp. 76-77).

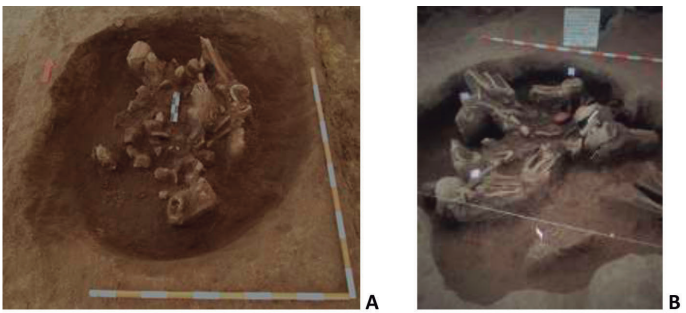


Figure 13. A. Circular shaft tomb excavated in Cut E41-Feature 21, with an individual burial of scattered bones, dated AD 20+/-30 (Calderón et al., 2019, p. 85, Figure 25). B. Tomb 21, irregular shaft, with collective burial and grave goods. At the feet of the individual buried in flexed lateral decubitus position (shaman?) was placed, the head of a possible feline, classified as ceramic of type MCR. (Romano, 2018, p. 75)

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

Thus, the six cultural variables analyzed as a whole in the previous pages could be considered as clear evidence of the level of complexity reached by the EH populations of the CBA during the different periods of their social and cultural development. This level or degree of complexity was very different from that achieved by the preceding hunter-gatherer (Level 1) and early food-producing hunter-gatherer (Level 2) societies. In Table 2 I present a comparative analysis of the six variables studied, which allow us to observe the qualitative differences between the three societies compared. If we analyze the variable of settlement patterns, we observe that the complexity increases as the type of society changes. For example, while level 1 societies were characterized by a domestic sedentary lifestyle, level 2 societies implemented a slightly more complex sedentary lifestyle, combining both domestic and funerary sedentary lifestyles. Meanwhile, level 3 societies were organized in permanent villages, where they built circular bohio-type dwellings.

However, if we analyze the primary production activities variable, we can also observe important qualitative changes related to the emergence of new "emerging" properties. Level 1 populations had an appropriating mode of production (hunting, fishing, gathering), while the characteristic of level 2 society was the early mode of food production (horticulture), and of level 3 society, the regular mode of food production (agriculture), which began to generate surpluses. Similarly, we can observe important changes in relation to the variable of craft activities. The lithic industry of hunter-gatherers was very simple, in accordance with hunting, fishing, and gathering activities, while level 2 populations developed new lithic production tools, in accordance with the new needs of producing and processing plant species. On the other hand, the handicraft activities of the level 3 populations became more complex as they introduced, in addition to regular agriculture, productive branches such as pottery and textiles, which generated a greater quantity of surplus products.

A new important turning point occurred in the architectural structures variable. From natural shelters such as rock shelters (level 1), we moved to circular, semi-oval, and beehive-shaped dwellings, built outdoors (level 2) and circular huts for living, and crescent-shaped structures, used for craft activities, and also the use of wattle and daub and pozzolan (level 3). The same could be said of the cultural interaction variable. Although it is true that the exchange of raw materials and other goods between communities of the CBA and the Middle Magdalena existed during levels 1 and 2, it was specifically during level 3 that this activity was strengthened between the sedentary agro-pottery communities of the CBA, the Middle Magdalena, the Atlantic Coast, and the Eastern Plains, including not only raw materials but also luxury items. Finally, we should clarify that of all the six cultural variables we studied, it was in the funerary patterns where there were no relevant changes. The populations of levels 2 and 3 continued to bury their dead inside their dwellings, in both individual and collective tombs with circular, oval, or irregular pits. The predominant form of burial was the flexed lateral decubitus position.

8. CONCLUSIONS

In this article I have adopted the complexity paradigm to suggest that all sociocultural structures that have existed during ancient American history, from hunter-gatherers to state societies, should be considered complex societies. Likewise, I have proposed that the qualitative difference between each of these societies lies in the level or degree of complexity reached by each of them, which is considered as increasing complexity IC). In the same way, I have introduced in the analysis the concept of threshold, considered an important turning point in history, when new "emergent" properties arise. In other words, at the moment when something new and more complex than the preceding appeared (Christian, 2019).

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

Likewise, I have considered that the application of these two theoretical categories to the study of the ancient history of Colombia allows us to identify four of the five levels established for the pre-Hispanic history of America. From the pre-tribal egalitarian hunter-gatherers to the hierarchical chiefdom societies. Specifically, about the ancient history of the Cundiboyacense Altiplano, I have proposed a very different picture from most traditional narratives, considering that in this Geohistoric Region, for about 20,000 years, there were six levels of IC.

When the tribal revolution process culminated, the pre-Hispanic communities of this region reached the third level of IC, giving way to the EH egalitarian tribal society. It is possible to infer the IC level of this new society if we analyze, in a complementary way (archaeology, bioanthropology, paleobotany, etc.), six cultural variables: 1) settlement patterns, 2) architectural structures present in the villages, 3) primary economic activities, 4) craft activities, 5) cultural exchange and interaction, and 6) funerary customs. By examining these six archaeological variables as a whole, it is possible to clearly establish the level of complexity reached by the EH society, and its structural differences with the societies of the two previous levels

NOTES

1. In his recent book Before Colombia, Carl H. Langebaek, taking into account the dates obtained from the sites El Abra II and Tibitó 1, suggests that the beginning of Colombian history occurs about 14,000 years ago (Langebaek 2021). However, we know that the hunter-gatherers of Tocogua (Boyacá) were hunting different animals between 22,000 and 20,000 years ago (Gómez et al. 2007.145), while their cousins not far away, in the Middle Magdalena (Pubenza 3 site), hunted mastodons some 16,500 years ago (Van der Hammen and Correal 2001). I consider that both dates, so early for the beginning of the societies of the

first level of IC, should be taken into account. We should not be reluctant to accept such early dates for the initial settlement of northern South America, if we take into account the earliest dates of the Chibiriquete mural art, 19,500 years ago (Castaño-Uribe 2019: 773).

2. In general terms, Spier (2011: 151) considers that in Big History there have been three main levels of complexity: inanimate physical nature, life, and culture. Our study deals with the third level, within which, there were also different levels of IC.
3. Small villages could have between 1 and 5 ha (10,000-50,000 m2), housing between 3 and 10 domestic units (DU). On the other hand, medium-sized villages would have between 5 and 10 ha (20,000-100,000 m2). More than 10 DU and some large architectural constructions were used for festivals, rites, etc. And finally, the large villages would be those that occupied more than 10 ha (more than 100,000 m2) and would have a greater number of cultural components.
4. The vegeculture agricultural system corresponds to the agriculture of roots, stems, and tubers or rhizomes. In America, the most important plant species of this system were the cassava (Manihot sculenta), the potato (Solanum tuberosum), the jicama, pelenga or Mexican turnip (Pachyrhizus erosus), the ulluco (Ullucus tuberosus), the añú or cubio (Tropaeolum tuberosum), the ibia (Oxalis tuberosa), the arracacha (Arracacia xanthorrhiza) and ñane (Dioscorea).

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022. N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 249-289
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.03

LEVEL OF INCREASING COMPLEXITY	SETTLEMENT PATTERNS	PRIMARY PRODUCTION ACTIVITIES	CRAFT ACTIVITIES	ARCHITECTURAL STRUCTURES	CULTURAL INTERACTION	FUNERARY CUSTOMS
Third level Early Herrera	Permanent in villages. Semi-permanent in farms. Stone floors.	Regular mode of food production. Household economy. Permanent polyculture agriculture. Agricultural intensification (fertilizers, raised fields). Hunting, fishing, gathering.	Lithic workshops. Pottery production. Textile production. Production of bone objects.	Circular bohios (housing). Half-moon structures (handicraft activities). Bahareque. Pozzolan.	Increased cultural interaction with communities of the Cundiboyacense Highlands, the Middle Magdalena, Eastern Plains and Atlantic Coast. Barter of salt, ceramics, animals.	Individual and collective burials inside the dwellings. Circular, oval and irregular shaft tombs. Burials in flexed lateral decubitus position.
Second level Early hunter-producers	Mixed inclusive sedentism: domestic and funerary. Semioval, circular and beehive-shaped dwellings. Stone floors.	Early mode of food production. Economy of reproduction Polyculture horticulture.	New lithic industry for vegetable processing. Hoes, boulders with worn edges, anvils, tappers, grinding plates.	Semiovoid, circular and beehive-shaped houses.	Cultural interaction with communities of the Cundiboyacense Highlands and Middle Magdalena.	Individual and collective burials inside the dwellings. Burials in flexed lateral decubitus position. Burial of shamans with painted bones.
First level Hunter gatherers	Sedentary domestic type. Housing camps. Hunting camps.	Appropriating mode of production Hunting, fishing, gathering of plants and animals.	Lithic workshops.	Rock shelters.	Barter of raw materials and artifacts with neighboring communities.	-

Table 2. Comparative analysis of six variables of cultural complexity among the pre-Hispanic societies of the Cundiboyacense Altiplano, with three levels of increasing complexity.

REFERENCES

Aldana, G.A. (2017). Análisis de fitolitos en cálculo dental de poblaciones prehispánicas del Período Herrera. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Argüello, P. (Edit.). (2018). Nueva Esperanza. 2000 años de historia prehispánica de una comunidad en el Altiplano Cundiboyacense. EPM-CODENSA. Tunja.

Argüello, P. (2018). Arqueología del arte rupestre. Excavaciones arqueológicas en El Colegio, Cundinamarca. Tunja: Editorial UPTC.

Argüello, P. (2015). Subsistence economy and chiefdom emergence in the Muisca área. A study of the Valle de Tena. Ph.D. Thesis. University of Pittsburgh.

Arroyave, J.P., Buriticá, Y. (2016). Discontinuidades estratigráficas como indicadores de actividades de producción. En: Informe Proyecto de Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo III: 380-403. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Bate, L. F. (1984). Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial. Boletín de Antropología Americana, 9: 47-87.

Beltrán, C., Castro S. (2016). Reporte huesos de fauna. En: Informe Proyecto de Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo II: 98-143. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Boada, A. M. (2006). Patrones de asentamiento regional y sistema de agricultura en Cota y Suba, Sabana de Bogotá (Colombia). Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá. D.C.

Boada, A. M., Marianne, Cardale de Schrimpff. (2017). Cronología de la Sabana de Bogotá. University of Pittsburg.

Buriticá, Y. (2016). Reporte líticos. En: Informe Proyecto de Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo II: 31-55. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Calderón, G. (2016). Reporte Cerámica. En: Informe Final. Proyecto

Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo II: 24-30. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Calderón, D.I., Jorge A. Huertas, Catherine Marulanda, Luisa F. Mendoza, Oscar D. Moreno, Sebastián Rivas, Tatiana Santa. (2019). Capítulo VI. Bioantropología y contextos funerarios. En: Santa, Tatiana, Juan Carlos Vargas, Pedro María Argüello (Editores). 2019. Arqueología de Nueva Esperanza. Codensa S.A.-Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja.

Calderón, D.I., Ricardo Guerrero de Luna, Verónica Martínez, Sebastián Rivas. (2019). Capítulo IV. Las estructuras de Nueva Esperanza. En: Santa, Tatiana, Juan Carlos Vargas, Pedro María Argüello (Editores). 2019. Arqueología de Nueva Esperanza: 49-60. Codensa S.A.-Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja.

Calderón, D., S. Rivas., O. Moreno. (2015). Estructuras arqueológicas. En: Informe Final CODENSA, 2015, Sección 5.7. Estructuras, pp. 1-73.

Castillo, N., Aceituno, F. (2006). El bosque domesticado, el bosque cultivado: Un proceso milenario en el valle medio del río Porce, en el Noroccidente colombiano. Latin American Antiquity, 17, 4, pp. 561-578.

Castro, S., C. Beltrán. (2016). Economía política y dimensiones poblacionales: Manejo y distribución del recurso faunístico en Nueva Esperanza. En: Informe Proyecto de Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo III: 404-425. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Castaño-Uribe, C. (2019). Chibiriquete. La maloca cósmica de los hombres jaguar. Grupo de Inversiones Suramericana.S.A. Bogotá. D.C.

Christian, D. (2019). La gran historia de todo. Editorial Planeta. Bogotá.

Cifuentes, A. (1996). Arqueología del municipio de Suárez (Tolima). Boletin de Arqueología, 11 (1): 35-60.

Correal, G. (1983). Evidencia de cazadores especializados en el sitio

La Gloria, Golfo de Urabá: Rev. Acad. Colomb. Cienc. Ex. Fis, Nat, 15 (58), pp.77-82.

Correal, G. (1981). Evidencias culturales y megafauna pleistocénica en Colombia, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.

Correal, G. (1990). Aguazuque. Evidencias de cazadores recolectores y plantadores en la altiplanicie de la Cordillera Oriental. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá.

Correal, G. (1981). Evidencias culturales

Correal, G., Thomas Van der Hammen. (1977). Investigaciones arqueológicas en los abrigos del Tequendama 11.000 años de prehistoria en la Sabana de Bogotá. Bogotá: Banco Popular.

Correal, G., María Pinto. (1983). Investigaciones Arqueológicas en el Municipio de Zipacón Cundinamarca. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.

Corredor, A. (2019). Análisis de los restos óseos faunísticos. En: Santa, Tatiana, Juan Carlos Vargas, Pedro María Argüello (Editores). 2019. Arqueología de Nueva Esperanza: 61-82. Codensa S.A.-Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja.

Fajardo, S. (2016). Prehispanic and Colonial Settlement Patterns of The Sogamoso Valley. Ph.D. Thesis. University of Pittsburgh.

García, J.D. (2016). Reporte macrorestos y microrestos botánicos. En: Informe Final. Proyecto Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo II: 56-76. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Gómez, A., J.C. Berrío, H. Hoognimstra, M. Becerra, R. Marchant. (2007). A Hollocene polen record of vegetation change and human impact from Pantano de Vargas, an intra-Andean basin of Duitama, Colombia. Review of Paleobotany and Palynology, No145:143-157.

Informe Final. (2016). Proyecto Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomos I-II-III. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Jaramillo, A.M. (2016a). Arqueología de una unidad residencial en Nueva Esperanza. En: Informe Proyecto de Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo III: 183-192. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Jaramillo, A. (2016b). Volantes de huso: especialización y cambio en la producción textil. En: Informe Final Proyecto de Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo III: 30-58. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Langebaek, C. (2021). Antes de Colombia. Los primeros 14.000 años. Penguin Random House Grupo Editorial. Bogotá.

Langebaek, C. (2001). Ocupaciones humanas en el Valle de Leiva: Patrones de asentamiento y organización social. En: Langebaek, C. (Compilador). 2001. Arqueología regional en el Valle de Leiva: procesos de ocupación humana en una región de los Andes orientales de Colombia. Informes Arqueológicos, 2: 46-59. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

Langebaek, C. (1995). Regional Archaeology in the Muisca territory. A Study of the Fúquene and Susa Valleys. University of Pittsburg-Universidad de los Andes. Pittsburg-Bogotá.

Maldonado, C.E. (2014). ¿Qué es un sistema complejo?. Rev. Colomb. Filos. Cienc. 14.29: 71-93.

Oyuela-Caycedo, A., R. Bonzani. (2014). San Jacinto 1. Ecología histórica, orígenes de la cerámica e inicios de la vida sedentaria en el Caribe colombiano. Universidad del Norte. Barranquilla.

Posada, William Andrés (2016). Análisis de estratigrafía y suelos 2. Correlación estratigráfica y análisis de rasgos. En: Informe Proyecto de Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo II: 404-426. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Rodríguez, C.A. (2022). Procesos socioculturales antiguos en los Andes Orientales de Colombia. De las sociedades igualitarias a las sociedades jerarquizadas de tipo cacical. Informe Final. Proyecto CI-3226. Universidad del valle. Cali.

Rodríguez, C.A. (2021). Las sociedades igualitarias de cazadores

recolectores en la Región Geohistórica del Altiplano Cundiboyacense, Colombia. Boletín Antropológico, 102: 316.363.

Rodríguez, C.A. (2019a). Origenes de la sedentarizaciòn en las sociedades prehispánicas igualitarias del Norte de Suramérica. Antropología. Cuadernos de Investigación, 21: 76-90.

Rodríguez. (2019b). Origenes de la sedentarizaciòn en las sociedades prehispánicas igualitarias del Norte de Suramérica. Segunda Parte. International Journal of SouthAmerican Archaeology-IJSA, 15: 20-45.

Rodríguez Cuenca, J.V., Arturo Cifuentes. (2005). Un yacimiento formativo ritual en el entorno de la antigua laguna de La Herrera, Madrid, Cundinamarca. Maguaré, 19: 103-131.

Rojas, S. (2015). Informe final de la descripción de macrorestos botánicos del sitio arqueológico Nueva Esperanza. En: Informe Final Proyecto de Rescate Arqueológico Subestación Nueva Esperanza. Tomo II: 283-362. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.

Romano, F. (2018). Nueva Esperanza. 2.000 años de historia prehispánica de una comunidad en el Altiplano Cundiboyacense: 57-81. Codensa-Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja. Anexo. Base de Datos sobre Volantes.

Salgado, H. (1995). El precerámico en el cañón del río Calima, cordillera occidental. Inés Cavelier y Santiago Mora (Editores) Ámbito y ocupaciones tempranas de la América Tropical, p. 91-97. Bogotá: Fundación ERIGAIE-Instituto Colombiano de Antropología.

Sambueza, L., R. Campbell, A. troncoso. Trayectorias históricas en sociedades cazadoras recolectoras y agrarias en el Cono Sur: una introducción. (2020). Iguales pero diferentes. Trayectorias históricas prehispánicas en el Cono Sur: 7-15. Sambueza, Lorena, Andrés Troncoso, Roberto Campbell (Edit.). Social-ediciones. Universidad de Chile. Santoago.

Santa, T., Juan C. Vargas, Pedro M. Argüello (Editores). (2019).

Arqueología de Nueva Esperanza. Codensa S.A.-Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja.

Spier, F. 2011. Complexity in Big History. Cliodynamics 2: 146-166.

Yacobaccio, H. (2006). Intensificación económica y complejidad social en cazadores-recolectores surandinos. Boletín de Arqueología PUCP, 10: 305-320.

Boletín Antropológico

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

Divulgación y resignificación del patrimonio arqueológico en Oiba, Andes Orientales de Colombia*

Colorado Yepes, Camilo Andrés
Facultad de Estudios del Patrimonio Cultural
Universidad Externado, Bogotá, Colombia
Correo electrónico: camilo.colorado.00@gmail.com

Resumen

Este artículo discute los resultados de un proyecto de divulgación patrimonial desarrollado en la población de Oiba, situada en los Andes Orientales de Colombia. Dicho trabajo buscó fomentar el vínculo entre los actores locales y los bienes arqueológicos presentes en su territorio, así como visibilizar las perspectivas de la comunidad frente al pasado prehispánico. Su ejecución estuvo atravesada por dos factores, sujetos de reflexión. Por un lado, las tensiones y visiones diferenciadas sobre el patrimonio de la región; y por otro, los desafíos asociados a la enseñanza de la antropología en el contexto de la pandemia por COVID-19.

Palabras clave: Arqueología, divulgación científica, Oiba, pandemia, COVID-19

Popularization and resignification of the archaeological heritage in Oiba, Colombian Eastern Andes

Abstract

This article discusses the results of a heritage popularization project developed in the town of Oiba, located in the Colombian Eastern Andes. This work attempted to promote the link between local actors and the archaeological objects present in their territory, as well as make visible the perspectives and notions of the community regarding the prehispanic past. Its execution was crossed by two factors, subjects of reflection. On the one hand, the tensions, and differential visions of the region's heritage; and on the other, the challenges associated with teaching anthropology in the context of the COVID-19 pandemic

Key words: Archaeology, science popularization, Oiba, pandemic, COVID-19

*Fecha de recepción: 01-07-2022. Fecha de aceptación: 29-07-2022

1. INTRODUCCIÓN

El patrimonio arqueológico ha sido definido como el conjunto de manifestaciones materiales que dan cuenta de las prácticas adelantadas por las sociedades pasadas, y que por su naturaleza testimonial, son significadas como una herencia, inclusive, de toda la humanidad (ICOMOS, 1990). De acuerdo con esta acepción, aquellos elementos presentan un alto valor cultural, pues son apropiados por las poblaciones actuales y constituyen las bases de su identidad (Querol, 2010). En América Latina, este concepto ha sido tradicionalmente asociado con los vestigios elaborados por las comunidades anteriores a la conquista española. En este contexto han surgido narrativas dominantes que reproducen imaginarios sobre el pasado prehispánico, según los intereses del aparato académico y estatal.

Un análisis crítico evidencia que el patrimonio presenta distintos usos y facetas, y que está lejos de ser un constructo que integra a la sociedad en su totalidad, tal como abogan los discursos oficiales. Este, por el contrario, figura como un instrumento a través del cual los sujetos reafirman y negocian su identidad, de acuerdo con sus intereses político-económicos (Canclini, 1999). De esta manera, la configuración de narrativas hegemónicas puede resultar como un fenómeno excluyente, que invisibiliza las nociones de los colectivos subalternos frente a los objetos arqueológicos, y reproduce la brecha entre las comunidades y su pasado (Vargas y Sanoja, 1990; Altez, 2008). Esto acontece en escenarios atravesados por dinámicas coloniales, donde los saberes locales son ignorados y relegados frente al conocimiento académico de tradición occidental (Sousa, 2018). De igual forma, la falta de sensibilidad frente a los bienes patrimoniales ha repercutido en una valoración netamente económica de los mismos, y subsecuentemente, en su comercialización. Esto ha derivado en dinámicas complejas, basadas en el expolio de los artefactos y la pérdida de información relativa a su contexto.

El rol de las instituciones académicas está relacionado con

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

los problemas sobre la valoración del patrimonio, y la exclusión de los actores locales en la construcción de un conocimiento hegemónico (Londoño, 2020). En el caso de la arqueología, la influencia del positivismo como aquel enfoque teórico imperante a lo largo del siglo XX consolidó una visión nomotética sobre la ciencia; y un distanciamiento, consciente o inconsciente, entre los investigadores y las comunidades. Desde aquella perspectiva, los correlatos materiales han sido entendidos como elementos susceptibles de ser analizados de manera objetiva, con el fin de generar propuestas explicativas sobre los procesos sociales del pasado (Trigger, 1984; Shanks y Tilley, 1987). De esta manera, las hipótesis formuladas se han entendido como ajenas al contexto y el lugar de enunciación de cada investigador; a la vez que otros fenómenos, como la apropiación del patrimonio y las visiones del pasado por parte de las poblaciones actuales, no han sido objeto de su estudio.

No obstante, han surgido posturas que argumentan la necesidad de incorporar múltiples miradas al pasado, y que articulan los saberes académicos con las perspectivas de los actores locales. En el contexto latinoamericano, los aportes teóricos de la Arqueología Social aplicaron una visión epistémica y deontológica que destaca el rol de los investigadores como agentes en la transformación social, por medio de estrategias orientadas a la difusión del conocimiento científico (Ciuffani, 2017). Este enfoque, además, ha contribuido al análisis crítico de los discursos hegemónicos, a través de la deconstrucción de sus condicionantes políticos (Navarrete, 2012). Su aplicación es pertinente para el estudio de las tensiones en torno al patrimonio, y la democratización de la información sobre el pasado.

Una herramienta destinada a la socialización y puesta en valor de los bienes patrimoniales es la divulgación. Esta comprende todas aquellas acciones destinadas a la enseñanza de la práctica arqueológica por fuera de la academia, desde un enfoque pedagógico. Su ejecución fomenta la apropiación de la cultura

prehispánica por parte de los sectores populares mayoritarios, y fortalece el vínculo entre dichos colectivos y su historia (Lorenzo, Lumbreras, Matos, Montané y Sanoja, 1979; Gordones, 2012). Las labores orientadas a la divulgación deben privilegiar el diálogo recíproco entre los investigadores y los pobladores locales, por lo que es necesario llevarlas a cabo desde un enfoque horizontal. Es entonces que, más allá de transmitir de forma unidireccional la información obtenida en estudios arqueológicos, y asumir a las comunidades como actores pasivos, es pertinente articular las visiones de aquellos colectivos en torno al patrimonio. Para tal efecto, se deben considerar las particularidades socio-políticas y culturales de los grupos; así como las coyunturas externas que inciden en el desarrollo de sus actividades.

Los desarrollos teóricos sobre la arqueología y su rol como una disciplina transformadora, así como los debates en torno a los límites y alcances de la divulgación patrimonial, son relevantes en el análisis de las dinámicas llevadas a cabo en los Andes Orientales de Colombia. Si bien esta región destaca por la gran cantidad de investigaciones arqueológicas realizadas desde hace varias décadas, persisten vacíos considerables en lo que concierne al conocimiento, la apropiación y la valoración del pasado prehispánico por parte de sus pobladores (Giedelmann, 2010). Las causas de este fenómeno se pueden sintetizar en múltiples factores, que se articulan entre sí. Por un lado, destaca el distanciamiento entre los investigadores y los actores locales. En segundo lugar, la valoración económica de los artefactos arqueológicos, en el marco de dinámicas orientadas hacia su tráfico y comercio ilícito. Finalmente, la falta de un acercamiento directo entre la comunidad y los objetos prehispánicos, capaz de propiciar una sensibilización en torno a su valor cultural.

Siendo así, este artículo tiene como objetivo discutir las tensiones en torno a la valoración de los bienes arqueológicos presentes en la población de Oiba, situada en la Cordillera Oriental de Colombia. Para tal efecto, se analizan los resultados de un

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

proyecto de divulgación llevado a cabo en el año 2021, basado en la construcción de un inventario participativo de los materiales custodiados en la Casa de la Cultura de dicho municipio.[1] Aquella institución, de carácter público, alberga cerámicas y líticos extraídos de sitios funerarios, asociados al período Prehispánico Tardío (S. XI-XVI d.C). Algunos de estos objetos fueron hallados de manera fortuita por los pobladores, mientras que otros han sido incautados por las autoridades en el marco de operativos contra su comercio ilegal. Si bien se trata de una colección con alto valor científico, que hace parte del patrimonio de la nación según la normativa vigente, ha resultado desconocida para el grueso de la comunidad. Este caso de estudio, por lo tanto, permite analizar las relaciones entre los sujetos y su pasado, así como el rol de los investigadores en este tipo de contextos.

El proyecto contempló, en primera instancia, el desarrollo de entrevistas semiestructuradas a 9 hombres y mujeres, residentes del casco urbano, a quienes se les preguntó sobre sus conocimientos y nociones en torno a la historia prehispánica de Oiba.[2] De esta manera fue posible contrastar sus visiones del pasado frente a las narrativas propuestas por el aparato académico y estatal. Posteriormente se adelantó el inventario de la colección, y se organizaron talleres pedagógicos a población infantil y adulta, con el fin de estimular el acercamiento a los objetos arqueológicos de forma didáctica. Esto permitió documentar las percepciones sobre el patrimonio en un contexto rural de los Andes Orientales, y fomentar su apropiación como parte de la historia local. Los datos obtenidos contribuyen a la reflexión sobre las visiones diferenciales en torno a las comunidades pretéritas de la región, y los desafíos asociados a la democratización del conocimiento en la coyuntura actual, atravesada por la pandemia del COVID-19.

El artículo, en primer lugar, presenta una contextualización de la región en términos sociohistóricos, y explora de manera diacrónica la relación entre sus pobladores y los objetos arqueológicos. Para tal efecto describe el ciclo de producción,

empleo y posterior valoración de aquellos elementos, desde la época prehispánica hasta el día de hoy. Posteriormente se relatan las acciones llevadas a cabo en el marco del proyecto de divulgación, las narrativas otorgadas por la comunidad, y los desafíos asociados al desarrollo de estas acciones en medio de la pandemia. Finalmente se discuten las visiones diferenciales del pasado prehispánico, así como las implicaciones deontológicas de la práctica científica en este contexto, con base en las propuestas teóricas de la Arqueología Social Latinoamericana.

2. LOS BIENES ARQUEOLÓGICOS DE OIBA: ORIGEN, CIRCULACIÓN Y SIGNIFICACIÓN

El municipio de Oiba está localizado en el departamento de Santander, Colombia. En términos geográficos, se sitúa en la cuenca media del río Suárez, en la región geohistórica de los Andes Orientales. Se trata de un contexto rural, con un casco urbano cuya arquitectura data del período Colonial, y en el cual radica el 46% de la población (DNP, 2022). Es un territorio emplazado en una altitud promedio de 1500 msnm, lo que se refleja en un clima templado y en la presencia de diversos ecosistemas subandinos.

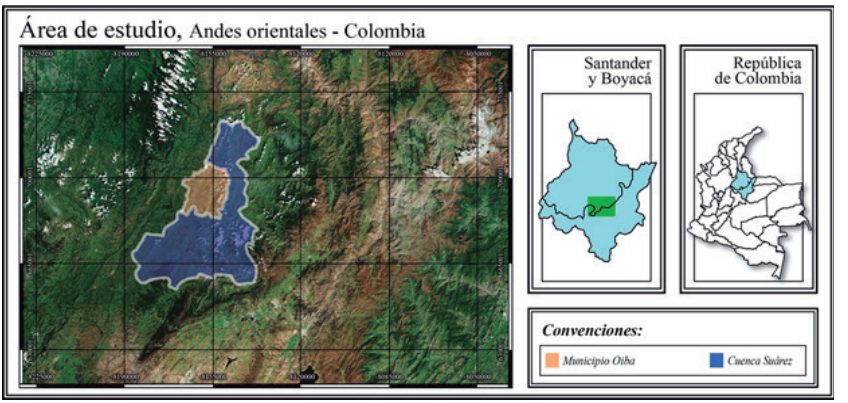


Figura N.º 1. Área de estudio. (Elaboración del autor).

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

Las investigaciones efectuadas en el territorio de Oiba y sus áreas adyacentes han documentado una secuencia de ocupación de más de un milenio (Cardale, Broadbent y Lleras, 2006). Con el fin de comprender las características de los bienes arqueológicos presentes en la zona y su valoración por parte de las comunidades actuales, es pertinente caracterizar los procesos sociales llevados a cabo en la región desde la época prehispánica, hasta el día de hoy.

2.1 Contexto inicial de producción y consumo

La presencia de artefactos prehispánicos en el área de estudio es el resultado de las dinámicas experimentadas por los nativos en el período Prehispánico. Con el objetivo de caracterizar los vestigios materiales dispuestos en la zona es necesario explorar su contexto sistémico (Schiffer, 1990). Este se refiere al conjunto de actividades adelantadas por las sociedades pretéritas, que derivaron en la producción, circulación, y disposición de los elementos, hasta la conformación del registro arqueológico.

El conocimiento actual sobre la secuencia de poblamiento prehispánico en la cuenca del río Suárez es fragmentario, producto de la escasez de información empírica asociada a los períodos Precerámico y Formativo, y a la ausencia parcial de fechamientos absolutos (Cadavid, 1989). Sin embargo, se han adelantado investigaciones destinadas a la reconstrucción de las trayectorias de ocupación, a través de la asociación tipológica del material alfarero. En el territorio oibano ha sido recuperado material que data del 1160±60 d.C, cuya producción perduró hasta la época de la conquista (Boada, Mora y Therrien, 1988). Lo anterior refleja una amplia continuidad en los procesos sociales, manifiesta en la antigüedad de los objetos.

Las comunidades que poblaron el área en el período Prehispánico Tardío constituían cacicazgos con una gran diversidad política, lingüística y cultural (Langebaek, 2019). Su estructura se basaba en la agregación de grupos de filiación y

residencia que competían por el prestigio por medio de estrategias destinadas a la reproducción de las relaciones de poder, como el patrocinio de prácticas comensales y la acumulación de bienes suntuarios (Navas, 2005). Así mismo, adelantaban labores de orden económico, como la caza, la agricultura, el intercambio y la producción artesanal (Cadavid y Morales, 1984). Estas actividades quedaron plasmadas en el registro material, en forma de fragmentos cerámicos, líticos, alteraciones en el paisaje, basureros, y demás elementos que conforman el panorama arqueológico de la región.

Como parte de las evidencias que atestiguan las dinámicas experimentadas por las sociedades prehispánicas, se ha reportado la presencia de objetos cerámicos y líticos en estado de completitud, asociados a contextos funerarios. En cuanto a la alfarería, destacan los cántaros, copas, jarras, múcuras, ollas, silbatos y volantes de huso; mientras que en el material pétreo preponderan artefactos utilitarios, como hachas pulidas, manos de moler y metates. También ha sido hallada metalurgia, específicamente diademas y collares en oro y tumbaga (Pérez, 2001). Dichos elementos se han encontrado dispuestos en el interior de tumbas de pozo simple y cámara lateral, localizadas en la cima de cadenas montañosas y espacios con una amplia visibilidad sobre los asentamientos (Pérez, 2000). Los artefactos en cuestión eran empleados como ajuar, y su acceso y circulación variaba en conformidad con el prestigio de cada difunto.

El consumo y posterior disposición de aquellos materiales en contextos funerarios estuvo atravesado por lógicas rituales, y fenómenos de orden religioso. Ha sido interpretado que estos elementos figuraban como manifestaciones materiales del plano sagrado, y de los códigos simbólicos asociados a la cosmogonía (Moreno, 2012). Así mismo, se ha teorizado que aquellos artefactos eran exhibidos y manipulados por los sujetos con el fin de negociar su identidad (Colorado, 2021a). Esto resulta significativo en el caso de la cerámica, cuyos atributos estilísticos

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

dan cuenta de redes de interacción y prácticas orientadas a la diferenciación social por parte de los pobladores prehispánicos.

En suma, el origen de los acervos arqueológicos es el resultado de las dinámicas de reproducción social experimentadas por quienes habitaron el territorio en el período Tardío. Dentro de los artefactos hallados destaca el material dispuesto en contextos funerarios, cuyas características contextuales y estilísticas se asocian con los marcos cognitivos y semióticos de sus artífices. Esta perspectiva inicial sobre los objetos se transformó de manera paulatina luego del proceso de conquista, con la instauración de una nueva cosmovisión de tradición occidental. Así mismo, la sustitución de los saberes ancestrales en torno a la ritualidad implicó el abandono progresivo de los sitios de enterramiento; lo que sumado a los procesos tafonómicos, daría origen a los yacimientos presentes en la región.

2.2 Valoración y significación en la época contemporánea

En los siglos posteriores a la conquista las poblaciones de la región experimentaron procesos de mestizaje, alteraciones profundas en sus dinámicas culturales, y transformaciones en sus vínculos con el territorio (Ardila, 2010; Acevedo y Torres, 2015). La instauración del orden colonial y republicano derivó en la incorporación de nuevos imaginarios sobre el pasado prehispánico, e implicó el surgimiento de tres grupos de interés que hasta el día de hoy se encuentran relacionados de manera directa e indirecta con los bienes arqueológicos. Estos son los entes oficiales de carácter gubernamental y académico, los colectivos relacionados con los artefactos desde un enfoque mercantil, y el grueso de la comunidad local.

El redescubrimiento del material prehispánico por parte de los actores oficiales se llevó a cabo desde la primera mitad del siglo XX, en una época marcada por el desarrollo de los primeros trabajos antropológicos y la conformación de acervos privados. Los estudios iniciales en la cuenca del río Suárez se fundamentaron en la descripción de artefactos presentes en

contextos funerarios, y la construcción de tipologías cerámicas preliminares (Sanmiguel, 1970; Sutherland, 1972). Parte de estas aproximaciones fueron iniciativas de personal formado en disciplinas ajenas a la arqueología, como la medicina. En el marco de sus estudios, aquellos sujetos recuperaron y almacenaron múltiples piezas, que posteriormente serían donadas a museos locales en donde permanecen hasta el día de hoy.

Una de las principales motivaciones de los académicos de la época fue el fomento de la identidad regional, a través del reconocimiento de las sociedades prehispánicas (Dussán y Martínez, 2005). Debido a esto, los investigadores establecieron una relación entre los bienes arqueológicos y las naciones de indios descritas por los españoles en las crónicas y documentos jurídico-administrativos del período colonial. De esta manera, destacaron la herencia de dichos grupos, y su papel como una raíz gloriosa de las comunidades actuales (Ardila, 1978). Retomando las narrativas elaboradas por los europeos al momento de la conquista, estos estudios aplicaron la categoría de guanes como un etnónimo general en referencia a los nativos presentes en la cuenca del río Suárez y gran parte del territorio santandereano, ignorando la variabilidad cultural imperante en el período Prehispánico.

Las interpretaciones del pasado orientadas a la reivindicación de la herencia prehispánica surgieron a lo largo del territorio colombiano, por lo que se trató de un fenómeno común en la arqueología de los Andes Orientales (Gamboa, 2015). Esto tiene sus antecedentes en la primera mitad del siglo XIX, con el auge de discursos políticos amparados en el conocimiento académico que retomaban a la población indígena con el fin de legitimar la identidad nacional (Langebaek, 2003; Correa, 2005). Estas narrativas fueron reproducidas por instituciones oficiales, como los museos y casas de la cultura, donde pueden apreciarse hasta el día de hoy (Acevedo y Moreno, 2020). La construcción de aquellos imaginarios resultó de ejercicios investigativos centralizados, que omitieron la participación de los pobladores

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

rurales.

En las décadas recientes, las investigaciones llevadas a cabo en Oiba y sus locaciones adyacentes incorporaron nuevos enfoques teórico-metodológicos, influenciados por el paradigma procesual. Específicamente, se adelantaron muestreos sistemáticos destinados a caracterizar las pautas de asentamiento de las comunidades, y analizar sus trayectorias de cambio social (Navas, 2005). También se llevaron a cabo trabajos financiados por entidades gubernamentales, orientados al salvamento de contextos funerarios en riesgo de saqueo y destrucción; así como labores de arqueología preventiva en áreas destinadas a la ejecución de obras de infraestructura (Pérez, 2000; Barrientos, 2012; Hernández, 2017; Sepúlveda, 2019). Si bien este tipo de trabajos contribuyeron a la obtención de nuevos datos sobre la secuencia de ocupación de la región, no han adelantado esfuerzos suficientes con miras a la socialización de la información con las comunidades (Velandia, 2020). Esto ha repercutido en el distanciamiento entre los pobladores locales y los saberes académicos, y el desconocimiento generalizado sobre los bienes arqueológicos y las sociedades que les dieron origen.

Otro de los colectivos que ha influido en las dinámicas de los bienes arqueológicos son aquellos relacionados desde una óptica mercantil, basada en su extracción con fines comerciales. Estos grupos practican la guaquería, definida como el conjunto de actividades ilícitas encaminadas a la intervención de yacimientos y la venta de sus artefactos asociados. Este oficio se sustenta en la búsqueda de contextos mortuorios como tumbas, en cuyo interior reposan elementos cerámicos, líticos y orfebres en estado de completitud. De acuerdo con la información otorgada por los pobladores locales, la ejecución de estas acciones se ha llevado a cabo desde hace décadas, a pesar de las prescripciones de la normativa vigente.

La guaquería ha repercutido en la destrucción sistemática de los yacimientos, y en el incremento de las colecciones privadas. Parte del material hallado como resultado de esta práctica ha sido

posteriormente donado a museos locales, tratándose de material descontextualizado. La extracción de artefactos prehispánicos en el área destaca por su cantidad, en contraste con poblados adyacentes. En un estudio sobre los acervos arqueológicos asociados a 23 municipios situados en la porción septentrional de los Andes Orientales, se identificó que el 35,8% de las cerámicas provienen de Oiba, sobre una muestra de 800 elementos (Colorado, 2021a). Este expolio también se refleja en múltiples instituciones culturales del país, que albergan objetos con un estilo asociado a los horizontes reportados en la cuenca del río Suárez, pero de los cuales se desconoce su contexto de deposición original. De acuerdo con los informantes locales, personal adscrito al gobierno municipal ha organizado campañas con el fin de mitigar este fenómeno, a través de la obtención de donaciones del material saqueado. No obstante, han reportado la negativa por parte de los guaqueros, quienes optan por vender las piezas tanto en el país como en el extranjero.

Finalmente destaca la valoración otorgada por los actores locales, quienes han construido diversos imaginarios sobre el pasado de la zona. Las entrevistas realizadas evidencian una multiplicidad de concepciones sobre este tópico; que si bien están influenciadas por las narrativas oficiales, se articulan con la memoria y la significación del territorio. Citando los testimonios de los pobladores, al preguntarles sobre sus conocimientos sobre las comunidades prehispánicas de la región, indicaron que el origen del topónimo Oiba sería una deformación "del nombre de un cacique, denominado Poima". Con relación a los vestigios arqueológicos, los habitantes anotan su asociación a los "indios guanes", quienes "hacían muchos entierros en las partes altas de las montañas". Otros sujetos evocan una relación de carácter experiencial, al argumentar que recuerdan su visita a "un caserío con casitas y muñequitos de barro", que según cuentan, serían elaborados por los indígenas.[3]

Por su parte, un porcentaje considerable de los entrevistados (66,6%) indicó desconocer la historia prehispánica de Oiba. Los

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

sujetos mencionan que saben sobre "lo poco que les ha enseñado la escuela", o únicamente se remiten a un "pasado guane", de manera difusa. También relacionan los bienes arqueológicos con los sucesos posteriores a la colonización, pues en los testimonios se hizo mención de "historias sobre las campanas de la iglesia", presentes en el casco urbano del municipio. A pesar de la ambigüedad de los relatos, los pobladores expresan un sentido de pertenencia frente a los artefactos arqueológicos, y plantean su papel como un eje de la identidad local. Aquellos destacan la importancia de conocer el pasado y el origen de sus tradiciones, pues según cuentan, "esto tiene que ver con el presente, de dónde vienen, y de dónde son".

Los actores descritos se relacionan de manera diferenciada con los bienes arqueológicos, producto de sus intereses particulares. Estas divergencias no sólo influyen en la significación del pasado, sino que incluso presentan implicaciones en la integridad de los yacimientos y sus artefactos asociados. Por ejemplo, las acciones adelantadas por los organismos oficiales cuentan con un carácter centralizado, y no articulan de manera efectiva a los sectores locales. Esto ha propiciado una falta de sensibilidad en torno al patrimonio, y el usufructo económico de las piezas. Lo anterior se manifiesta en la reproducción de prácticas como el expolio de los sitios y la comercialización de los objetos, independientemente de la normativa legal. Caso similar se evidencia al explorar la relación entre los agentes académicos y el grueso de la comunidad; pues si bien los pobladores reconocen a las sociedades prehispánicas como un eje de su identidad, expresan concepciones fundamentadas en múltiples imaginarios, al margen de la información otorgada por la antropología y sus disciplinas asociadas.

El panorama actual con respecto a la valoración y significación de los bienes arqueológicos es el resultado de las dinámicas político-económicas imperantes en el contexto local; así como de las motivaciones y experiencias asociadas a cada grupo de interés. Este escenario está marcado por un distanciamiento

entre los distintos actores, que repercute de manera transversal en la apropiación y salvaguarda del patrimonio. Un factor que resulta determinante en las tensiones previamente descritas es la ausencia de iniciativas orientadas a la divulgación, capaces de fomentar la articulación entre aquellos colectivos.

El rol pasivo de los actores académicos respecto a la socialización del conocimiento ha sido señalado por la comunidad. Como parte de los testimonios registrados destacan las reclamaciones adelantadas por miembros de la administración municipal, quienes anotan la falta de acciones en esta materia. Ellos señalan que los proyectos ejecutados en la pasada década se enfocaron en el hallazgo y extracción de los objetos localizados en áreas de enterramiento, omitiendo cualquier labor orientada a la divulgación. Tras finalizar sus actividades, los arqueólogos se retiraron de la zona, dejando paso libre a los guaqueros, que motivados por los hallazgos efectuados optaron por alterar y destruir los yacimientos previamente documentados. Así mismo, ha sido anotado que la circulación de los productos bibliográficos derivados de aquellos estudios se ha limitado a centros especializados, situados en la capital del país. Esto se refleja en la ausencia de literatura arqueológica en la biblioteca de Oiba, lo cual dificulta el acceso a la información por parte de la población local. Es en el marco de estas tensiones surge la necesidad de adelantar acciones capaces de fomentar la democratización del patrimonio, y que promuevan su apropiación por parte de los distintos sectores de la sociedad.

3. UN EJERCICIO DE DIVULGACIÓN EN LA CASA DE LA CULTURA DE OIBA

Con el fin de acercar a la comunidad con los artefactos prehispánicos y aportar a la difusión del conocimiento antropológico, se desarrolló un ejercicio de divulgación en la Casa de la Cultura Tomás Vargas Osorio, del municipio de Oiba. Esta entidad custodia 173 piezas en estado de completitud, extraídas

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

de contextos funerarios, y decomisadas en el marco de operativos contra su comercio.[4] Así mismo, alberga múltiples fragmentos de alfarería, recuperados en el marco de proyectos de salvamento. En la última década, dichos materiales han sido almacenados en un recinto cerrado, para garantizar su protección frente a intentos de saqueo. Esto ha limitado su acceso, tratándose de un acervo desconocido para el grueso de la población.

Las actividades realizadas se orientaron a la construcción de un inventario participativo de la colección, y la ejecución de talleres pedagógicos con los usuarios de la institución. Su desarrollo se basó en las premisas de la arqueología pública, línea que busca fomentar el acercamiento de los académicos con las comunidades, y la aplicación de la ciencia en su beneficio. Este enfoque reconoce la existencia de múltiples perspectivas sobre los bienes patrimoniales, relacionadas con el contexto en el que cada agente se ve inmerso (Clavijo, 2021). Con su aplicación, es posible deconstruir y superar las barreras entre los investigadores y el grueso de la población, mismas que han resultado imperantes para el caso de Oiba.

La elección de la metodología se sustentó en el estado de la colección al momento de iniciar el proyecto, y tuvo en consideración las necesidades expuestas por los trabajadores y usuarios de la Casa de la Cultura. En principio, se identificó la ausencia de una documentación minuciosa sobre los objetos; pues si bien se hallaron fichas de registro en las que se reseña parte del material, estas cuentan con información fragmentaria, e incluyen artefactos modernos. Lo anterior ha venido afectando la gestión y salvaguarda del material, pues se han denunciado robos en la década pasada, producto de la falta de un control efectivo. Incluso, en los testimonios se reporta la intrusión de sujetos que han sustituido los artefactos prehispánicos por muestras de alfarería actual, con el fin de comercializar las piezas originales.

Siendo así, se adelantó el registro de cada una de las piezas, a través de la asignación de un código único a cada artefacto.

También se llevó a cabo la toma de fotografías, y la documentación de sus atributos tecnológicos, morfológicos y decorativos. Dicho ejercicio contó con la participación del personal encargado de gestionar la colección. De esta manera, fue posible orientar a los funcionarios sobre las técnicas empleadas en la caracterización de los objetos, lo cual resulta pertinente al momento de llevar un control sobre los mismos. Posteriormente se llevó a cabo un taller pedagógico, con la finalidad de familiarizar a los usuarios de este recinto con las producciones materiales elaboradas por los antiguos pobladores del territorio.

Esta actividad contó con la participación de 19 personas, entre hombres y mujeres, habitantes del casco urbano del municipio. Estos presentan un vínculo estrecho con la Casa de la Cultura, pues acuden de manera regular a las clases de arte impartidas por la entidad. Sin embargo, fue posible identificar su desconocimiento sobre la existencia de la colección arqueológica. En lo que respecta al perfil demográfico de los asistentes, se contó con una variedad de grupos etarios, abarcando desde los 7 hasta los 52 años de edad. Así mismo, destacó la diversidad en el lugar de origen de los sujetos. Además de la participación de nacidos en Oiba y demás municipios de la cuenca del río Suárez, se incluyeron oriundos de otras locaciones, como Bogotá, Villavicencio, o Mérida, Venezuela.

El taller estuvo dividido en dos etapas. La primera se enfocó en el desarrollo de un recorrido guiado en el sitio de almacenamiento de las piezas, que permitió el reconocimiento de la colección por parte de los asistentes. En el marco de esta actividad se llevó a cabo un diálogo semiestructurado sobre las características de los artefactos, y se abordó el rol de las comunidades situadas en el actual territorio oibano para la época prehispánica. De esta manera fue posible familiarizar a los participantes con las prácticas llevadas a cabo por los nativos, y su estudio a través de la arqueología. La segunda etapa se basó en la ejecución de un ejercicio artístico, que tuvo por objeto la

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

representación de la iconografía alfarera en pequeñas muestras de cerámica actual. Así mismo, se incentivó a los infantes a representar a través de dibujos sus imaginarios sobre las vivencias cotidianas experimentadas por las sociedades pretéritas de la región.

Figura N.º 2. Etapas del taller pedagógico. (Imágenes archivo del autor).

La actividad permitió explorar la valoración del pasado prehispánico por parte de los usuarios de la Casa de la Cultura, así como sus interpretaciones sobre los bienes arqueológicos. Los testimonios recolectados en el marco de su ejecución evidencian el desconocimiento sobre la riqueza patrimonial existente en el territorio. Por ejemplo, al iniciar las actividades, algunos participantes cuestionaron si las piezas de la colección fueron halladas en otro país, y si de ahí recae su importancia. Es entonces que, tras el desarrollo del ejercicio, fue posible transformar aquella concepción sobre los materiales como elementos ajenos, y destacar su papel como ejes de la identidad y la territorialidad.

Tras el acercamiento a la colección, los partícipes manifestaron una relación de carácter experiencial, basada en sus tradiciones y conocimientos sobre el uso de la cultura material en el entorno rural. Por ejemplo, destacaron la similitud entre las cerámicas y líticos arqueológicos, frente a los artefactos elaborados hoy en día por los artesanos del municipio. De esta forma, plantearon un paralelo entre el antiguo uso de la alfarería y el empleo de la cerámica actual, utilizada por sus familiares en el

fermento y distribución de chicha de maíz. Caso similar aconteció con los metates y las manos de moler, pues los participantes de la actividad anotaron una persistencia en su empleo, por parte de sus padres y abuelos. En síntesis, las acciones llevadas a cabo constituyeron un aporte a la sensibilización de la población local sobre el valor del patrimonio. Esto último se manifiesta en las narrativas otorgadas al final del ejercicio, pues los asistentes destacaron, en sus propias palabras, "que el pasado de Oiba también es importante".

Finalmente se elaboró un libro, en el que se incluyó el catálogo de piezas, junto con una reseña de las actividades llevadas a cabo en el marco del taller pedagógico (Colorado, 2021b). Este fue presentado ante la comunidad, y se donó a la biblioteca municipal para facilitar su consulta. Es pertinente anotar que, si bien el proyecto constituyó un aporte a la divulgación del conocimiento antropológico, su desarrollo estuvo condicionado por la pandemia del COVID-19. Dicha coyuntura incidió en el aforo de los espacios y en el grado de convocatoria a las actividades pues, de acuerdo con los informantes locales, el número de asistentes a la Casa de la Cultura disminuyó en aproximadamente el 85% durante la emergencia sanitaria.

Cabe anotar que, con la llegada de la pandemia, ha destacado el uso de medios digitales en los ejercicios de divulgación adelantados en otras porciones del territorio santandereano. Estas iniciativas han sido formuladas para ser llevadas a cabo en instituciones del área metropolitana del departamento (Villa y Vargas, 2020; Peña, 2021). Valiéndose del uso de tecnologías de la información han organizado actividades que permiten el acercamiento a las colecciones de manera remota, como recorridos virtuales o talleres basados en el uso de fotografías. Si bien estos métodos han permitido solventar algunos desafíos derivados del aislamiento que caracterizó la emergencia sanitaria, su replicación en contextos rurales resulta limitada. Debido a esto, el proyecto en la Casa de la Cultura de Oiba optó por vincular

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

los procesos adelantados de manera previa por la institución; más concretamente, las actividades llevadas a cabo por el colectivo de artes.

La formulación de una metodología basada en actividades presenciales permitió a los asistentes conocer de primera mano la colección arqueológica, observar de manera directa las características de los objetos, y representarlas a través de sus propias expresiones artísticas. Así mismo, facilitó el desarrollo de las entrevistas, la documentación de las perspectivas en torno al pasado prehispánico, y el análisis de las dinámicas de interacción entre los sujetos y su patrimonio. No obstante, implicó algunos desafíos, como la capacidad de convocatoria a las actividades, la cantidad de asistentes, y de sujetos entrevistados. Todas estas variables se vieron afectadas de manera negativa, considerando la baja afluencia de sujetos en el casco urbano durante los períodos de cuarentena. Así mismo, se omitió el desarrollo de actividades en las veredas que constituyen la mayor parte del área rural del municipio. Es entonces que, lejos de tratarse de un campo agotado, resulta fundamental continuar generando esfuerzos con miras a la divulgación del conocimiento antropológico a través de aproximaciones participativas en la zona.

Los resultados del proyecto evidencian la resignificación de los objetos prehispánicos por parte de los actores locales, gracias a las acciones adelantadas de forma mancomunada con el personal de la Casa de la Cultura. Los ejercicios, además, facilitaron la socialización de los conocimientos académicos; mismos que han resultado ajenos para el grueso de la comunidad a través de las décadas. Tras la ejecución de las actividades es posible plantear que, si bien los acervos arqueológicos presentes en el municipio son clasificados como patrimonio de acuerdo con la normativa legal; estos únicamente adquieren un valor en términos identitarios cuando son reconocidos de manera activa por parte de la población. En el contexto de Oiba, lograr esta puesta en valor implicó la construcción de un diálogo recíproco y

horizontal. También consideró la ejecución de acciones acordes a las experiencias de los habitantes, cuyo desarrollo estuvo afectado por las coyunturas externas, específicamente, la pandemia.

4. CONCLUSIONES

En el último milenio después de Cristo, el poblamiento prehispánico en la cuenca media del río Suárez se caracterizó por la presencia de múltiples grupos, cuyas dinámicas de reproducción social derivaron en la conformación del registro arqueológico conservado hasta el día de hoy. A pesar de la diversidad artefactual asociada a dichos procesos; en las colecciones existentes preponderan las piezas en estado de completitud, halladas de manera fortuita, o extraídas de contextos funerarios como resultado de la guaquería. Al desarrollar un análisis diacrónico sobre el uso y la valoración de estos objetos, es posible identificar transformaciones acordes a las condiciones político-económicas e ideológicas de cada período. Es entonces que, en los siglos previos al contacto con los europeos, dichas piezas eran valoradas desde una óptica ritual; mientras que en la actualidad, los actores les otorgan significados diferenciados, de acuerdo con sus intereses.

El caso de estudio analizado en este artículo evidencia la multiplicidad de concepciones existentes sobre los bienes arqueológicos. En el municipio de Oiba, Santander, confluyen los miembros de las instituciones oficiales, los guaqueros, y el grueso de la comunidad; quienes han interpretado estos elementos desde perspectivas cientificistas, mercantiles e identitarias. El distanciamiento entre aquellos grupos de interés, y sus visiones diferenciadas sobre el patrimonio de la región, concuerdan con el carácter excluyente de los trabajos adelantados por los académicos. Desde su origen, las investigaciones antropológicas en la zona han partido de un enfoque centralizado, al margen de los conocimientos, intereses y necesidades de la población local. Lo anterior ha repercutido en la construcción de discursos esencialistas sobre los grupos humanos del pasado, ajenos a las

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

lógicas de quienes hoy en día radican en el territorio. Estos, además, están amparados en un paradigma colonial, que invisibiliza la diversidad cultural imperante en el período Prehispánico Tardío.

El poco acercamiento entre los investigadores y la población, así como la falta de acciones orientadas a la divulgación, se manifiestan en el desconocimiento generalizado sobre el pasado prehispánico. Esto está relacionado con la falta de sensibilidad sobre el patrimonio, la destrucción de los yacimientos arqueológicos y el expolio de las piezas para su venta. El diálogo con la comunidad de Oiba puso en evidencia aquellos fenómenos, pues si bien se adelantó un número reducido de entrevistas, los testimonios de los sujetos reflejan la necesidad de adelantar mayores esfuerzos en esta materia.

Es pertinente problematizar el papel de los investigadores como sujetos activos en la construcción de un tejido social, en el cual se propicie la valoración y protección de los artefactos prehispánicos. Las labores de los arqueólogos se han enfocado en la descripción de material, la ejecución de trabajos de salvamento en yacimientos impactados por obras de infraestructura, y el desarrollo de investigaciones sobre las trayectorias de cambio social en la región. Como parte de las motivaciones que sustentan estas prácticas destacan los requerimientos del ámbito académico, las prescripciones de la normativa legal, o los cronogramas propuestos por las empresas constructoras. De tal manera, se observa la falta de iniciativas que atiendan a las necesidades de los locales, y que permitan la construcción de vínculos efectivos con la comunidad.

La falta de vinculación entre los arqueólogos y los pobladores del territorio está relacionada con los esquemas teóricos que han resultado paradigmáticos en los trabajos de la región. Ni las aproximaciones descriptivas de índole histórico-cultural, ni los trabajos basados en un enfoque procesual, han fomentado la reflexión sobre el impacto de los arqueólogos en el área de estudio, y las implicaciones de los discursos formulados por la

academia. En términos deontológicos, el rol de los científicos se ha restringido a la contemplación, lo cual se manifiesta en su falta de acercamiento frente a los sectores populares. Con el fin de trascender aquellas limitaciones, se requiere la aplicación de un enfoque ético en el que se privilegie el compromiso de los investigadores en la transformación de la realidad. Esta postura implica su concepción como agentes inmersos en las tensiones sociales, cuya praxis aporte a la generación de una conciencia histórica que propicie la valoración y protección del patrimonio.

El proyecto adelantado en el municipio de Oiba constituye una aplicación concreta de dicho enfoque. La ejecución de una metodología participativa en la Casa de la Cultura no sólo abarcó la documentación de la colección con miras a facilitar su gestión, sino que también constituyó un aporte al reconocimiento del pasado prehispánico por parte de la comunidad. En los testimonios otorgados por los asistentes se registran diversas interpretaciones sobre los artefactos, las cuales van más allá de los conocimientos académicos, pues se sustentan en las experiencias de los locales. El reconocimiento de aquellas ontologías facilitó la generación de estrategias de divulgación acordes a las lógicas de los sujetos, y capaces de contribuir a la resolución de los problemas y tensiones en los que el patrimonio se ve inmerso.

El diálogo horizontal con la comunidad fue de particular relevancia en el presente caso de estudio, pues la ejecución de las actividades estuvo condicionada por la pandemia del COVID-19, y su impacto en las dinámicas cotidianas de la población. Por otra parte, este espacio permitió una reflexión crítica en torno a las concepciones tradicionalmente reproducidas en el territorio santandereano. En el contexto de Oiba, más allá de la noción esencialista de una identidad fundamentada en la presunta relación teleológica entre las sociedades pretéritas y los pobladores actuales, se observa una apropiación de los bienes por parte de sujetos oriundos de distintas regiones, lo que reafirma la naturaleza dinámica del patrimonio cultural.

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico. Mérida, Venezuela. pp. 291-319
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.04

Cabe destacar que, a pesar del aporte de las actividades de divulgación a la resolución de los problemas reportados en el municipio de Oiba, existen otros factores estructurales que inciden en las tensiones sobre la valoración del patrimonio. Por ejemplo, la mercantilización de las piezas arqueológicas obedece a condiciones económicas de larga data, que trascienden los alcances de la arqueología pública. Incluso, el desarrollo de labores orientadas a la socialización del conocimiento científico está condicionado por las fuentes de financiación disponibles para el sector cultural, que permitan la ejecución de proyectos participativos.

Si bien este caso de estudio permitió la identificación de tres grupos de interés con intereses delimitados, las relaciones entre dichos actores es compleja. Es pertinente problematizar la relación entre los miembros de las entidades oficiales y los guaqueros, y la efectividad de las acciones adelantadas por los organismos gubernamentales con miras a la protección de los contextos arqueológicos. Se requiere explorar las dinámicas al interior de la compra y venta de artefactos en la región, con el fin de generar acciones efectivas que promuevan la protección de los yacimientos, y que a su vez consideren las necesidades económicas de los pobladores rurales.

Finalmente, cabe anotar que el ejercicio de divulgación efectuado en la Casa de la Cultura Tomás Vargas Osorio constituye un punto de partida, y es necesario continuar con la ejecución de acciones que fomenten la apropiación de los bienes prehispánicos en el departamento de Santander. Durante la fase preliminar del presente estudio se identificaron colecciones en otros municipios vecinos de la cuenca del río Suárez, como Palmas del Socorro, Suaita y Vélez, en los que se replican los escenarios descritos en el presente artículo. Es entonces que, si se desea aportar a la resignificación de dichos elementos, es necesario llevar a cabo acciones con la comunidad, en las que se contemple el rol activo de los arqueólogos con miras a la transformación social.

AGRADECIMIENTOS

El desarrollo de las actividades en el municipio de Oiba fue posible gracias a los aportes de Adriana Pinto Barrera, bibliotecaria de la Casa de la Cultura Tomás Vargas Osorio; y Andrés Álvarez, artista plástico encargado de impartir clases en dicha institución. Así mismo, extiendo mis agradecimientos al profesor Carlos Alberto González de la Universidad Externado de Colombia, pues sus contribuciones teórico-metodológicas resultaron fundamentales en la formulación del proyecto. Finalmente, agradezco al Portafolio Distrital de Estímulos de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá, por su financiación.

NOTAS

1. El proyecto en cuestión se tituló "Inventario participativo y puesta en valor del patrimonio arqueológico presente en la Casa de la Cultura Tomás Vargas Osorio. Oiba, Santander"; financiado por la Beca de Apoyo para la Profesionalización de Artistas de la Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá (Propuesta 735-099).
2. Las entrevistas fueron realizadas a los transeúntes del casco urbano de Oiba, y se registraron los testimonios de sujetos entre los 17 y los 69 años de edad. Las preguntas fueron las siguientes: "¿qué conoce sobre la historia prehispánica/indígena de Oiba?", y "piensa que es importante conocer sobre este tema?".
3. La transcripción completa de los testimonios otorgados por los pobladores puede consultarse en el trabajo de Colorado (2021a).
4. Presumiblemente, también alberga material recuperado en la vereda Macanal, en la fase de campo de 1997 financiada por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (Matiz, comunicación personal, 28 de junio, 2022). Sin embargo, no se tiene certeza al respecto, debido al saqueo que sufrió la Casa de la Cultura, y las deficiencias en la gestión de la colección.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, Álvaro y Moreno, María. (2020). El turismo como propuesta patrimonial: de los museos arqueológicos a las nuevas alternativas lúdicas en la actual provincia de Guanentá (Santander, Colombia). Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, 16(40), 62-83.

Acevedo, Álvaro y Torres, Johan. (2015). Mestizaje y cambio jurisdiccional de pueblo de indios a parroquia: El caso de Oiba, siglo XVIII. Historia 2.0, 5(9), 117-133.

Altez, Yara. (2008). El patrimonio del olvido y la investigación antropológica. Boletín Antropológico, 26(74), 233-263.

Ardila, Diana. (2010). Configuración de paisajes coloniales en el territorio Guane, Santander (Colombia). (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Ardila, Isaías. (1978). El Pueblo de los Guane. Raíz Gloriosa de Santander. Bogotá, Colombia: División de comunicaciones del SENA.

Barrientos, Huver. (2012). Reconocimiento y prospección arqueológica en la explotación minera piedra herrada, concesión DIJ-111. Municipio de Oiba, departamento de Santander. Bogotá, Colombia: ICANH.

Boada, Ana, Mora, Santiago y Therrien, Monika. (1988). La arqueología: cultivo de fragmentos cerámicos. Debate sobre la clasificación cerámica del Altiplano Cundiboyacense. Revista de Antropología, 4(2), 163-197.

Cadavid, Gilberto. (1989). La montaña Santandereana. En Leonor, Herrera, Ana, Groot, Santiago, Mora, Clemencia, Ramírez. (Eds.), Colombia Prehispánica. Regiones arqueológicas. (pp. 78-86). Bogotá, Colombia: Banco de la República.

Cadavid, Gilberto y Morales, Jorge. (1984). Investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en el área Guane. Bogotá, Colombia: FIAN.

Canclini, Néstor. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En Encarnación, Aguilar. (Ed.), Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio (pp. 16-33). Andalucía, España: Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.

Cardale, Marianne, Broadbent, Sylvia, y Lleras, Roberto. (2006). Arte de la tierra: Muiscas y Guanes. Bogotá, Colombia: Fondo de Promoción de la Cultura.

Ciuffani, David. (2017). Arqueología social latinoamericana: Epistemología de la praxis. Erasmus, 19(1), 77-104.

Clavijo, Karen. (2021). Propuesta de gestión co-participativa a través de la implementación de herramientas de la arqueología

pública para la puesta en valor y manejo del Área Arqueológica Protegida El Carmen (Usme). (Tesis de pregrado). Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.

Colorado, Camilo. (2021a). Etnicidad, estilo y cultura material: Análisis comparativo de la cerámica asociada a una región fronteriza de los Andes Orientales de Colombia (S. XI-XVI d.C). (Tesis de pregrado). Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.

Colorado, Camilo. (2021b). Patrimonio arqueológico presente en Oiba – Santander. Bogotá, Colombia: Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte.

Correa, François. (2005). El imperio muisca: invención de la historia y colonialidad del poder. En Ana, Londoño. (Ed.). Muiscas: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria. (pp. 200-227). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

DNP. (2022). Ficha de caracterización. Municipio de Oiba (1). Recuperado de https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Territorial/Fichas%20Caracterizacion%20Territorial/Santander_Oiba%20ficha.pdf.

Dussán, Alicia y Martínez, Armando. (2005). El mundo guane: pioneros de la arqueología en Santander. Bucaramanga, Santander: Universidad Industrial de Santander.

Gamboa, Jorge. (2015). Los muiscas y su incorporación a la monarquía castellana en el siglo XVI: nuevas lecturas desde la Nueva Historia de la Conquista. Tunja, Colombia: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Giedelmann, Mónica. (2010). Arqueología como una estrategia para la reconstrucción y apropiación del pasado en Santander, Colombia. Jangwa Pana, 9(1), 38-44.

Gordones, Gladys. (2012). La arqueología social latinoamericana y la socialización del conocimiento histórico. En Henry, Tantaleán y Miguel, Aguilar. (Eds.), La arqueología social latinoamericana. De la teoría a la praxis (pp. 221-238). Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.

Hernández, Meliza. (2017). Prospección arqueológica en áreas puntuales relacionadas con cambios de diseño para el proyecto pequeña central hidroeléctrica San Bartolomé, entre los municipios

de Oiba, Guapotá y Guadalupe, departamento de Santander, informe final de intervención arqueológica. Bogotá, Colombia: ICANH.

ICOMOS. (1990). Carta internacional para la gestión del patrimonio arqueológico (1). Recuperado de https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/arch_sp.pdf.

Langebaek, Carl. (2003). Arqueología Colombiana: ciencia, pasado y exclusión. Bogotá, Colombia: Colciencias.

Langebaek, Carl. (2019). Los Muiscas. Historia Milenaria de un pueblo Chibcha. Bogotá, Colombia: Editorial Debate.

Londoño, Wilhelm. (2020). La arqueología latinoamericana en la ruta de la decolonialidad. Boletín Antropológico, 38(100), 286-313.

Lorenzo, José, Lumbreras, Luis, Matos, Eduardo, Montané, Julio y Sanoja, Mario. (1979). Hacia una arqueología social. Nueva Antropología, 3(12), 65-92.

Moreno, Leonardo. (2012). Una aproximación a la sociología religiosa de la cultura prehispánica Guane. Muerte y prácticas funerarias. Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 17(1), 13-25.

Navarrete, Rodrigo. (2012). ¿El fin de la arqueología social latinoamericana? Reflexiones sobre la trascendencia histórica del pensamiento marxista sobre el pasado desde la geopolítica del conocimiento latinoamericano. En Henry, Tantaleán y Miguel, Aguilar. (Eds.), La arqueología social latinoamericana. De la teoría a la praxis (pp. 45-66). Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.

Navas, Leonardo. (2005). Aproximación al estudio del cambio social y a la organización sociopolítica prehispánica en el tramo medio del Río Oibita, municipio de Oiba, Santander: Informe final. Bogotá, Colombia: FIAN.

Peña, Claudia. (14 de noviembre de 2021). Accesibilidad al conocimiento del museo regional arqueológico Guane de Floridablanca (Santander, Colombia) durante y después de la pandemia del Covid 19. [Resumen de presentación de la conferencia] 4ª Conferencia Regional ApoyOnline, Santo Domingo, República

Dominicana.

Pérez, Pablo. (2000). Arqueología en el municipio de Oiba. Bogotá, Colombia: FIAN.

Pérez, Pablo. (2001). Procesos de interacción en el área septentrional del Altiplano Cundiboyacense y el Oriente de Santander. En José, Rodríguez. (Ed.), Los Chibchas: adaptación y diversidad en los Andes orientales de Colombia. (pp. 49-110). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Querol, María. (2010). Manual de Gestión del Patrimonio Cultural. Madrid, España: Ediciones Akal.

Sanmiguel, Inés. (1970). Investigaciones antropológicas en Santander. Bogotá, Colombia: ICANH.

Schiffer, Michael. (1990). Contexto arqueológico y contexto sistémico. Boletín de Antropología Americana, (22), 81-93.

Sepúlveda, Samuel. (2019). Reconocimiento, prospección y formulación del plan de manejo arqueológico para el Proyecto: línea de transmisión San Gil—Barbosa a 115 kV y conexiones. Municipios de San Gil, Cabrera, Socorro, Palmas del Socorro, Guapotá, Oiba, Suaita, San Benito, Güepsa y Barbosa, departamento de Santander: informe final. Bogotá, Colombia: ICANH.

Shanks, Michael y Tilley, Christopher. (1987). Re-constructing Archaeology: Theory and Practice. Londres, Reino Unido: Routledge.

Sousa, Boaventura. (2018). Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes. En Boaventura, Sousa. (Ed.), Construyendo las epistemologías del Sur. Volumen I (pp. 31-84). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Sutherland, Donald. (1972). Preliminary investigations into the prehistory of Santander, Colombia. (Tesis doctoral). Tulane University, Nueva Orleans, Estados Unidos.

Trigger, Bruce. (1984). Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist. New Series, 19(3), 355-370.

Vargas, Iraida y Sanoja, Mario. (1990). Education and the political

manipulation in Venezuela. En Peter, Stone y Robert, MacKenzie. (Eds.), The excluded past. Archaeology in education (pp. 50-60). Abingdon, Reino Unido: Routledge.

Villa, Guillermo y Vargas, Marcela. (2020). Nuevo servicio: Exploradores en casa, descubriendo los secretos guanes. Boletín informativo CRAI-USTA. (74), 4-5.

Velandia, Juliana. (2020). Lo que nos cuenta la Arqueología: estudio de los procesos de divulgación y difusión del conocimiento científico para los proyectos de investigación arqueológica académica y preventiva en Colombia entre 2002 a 2018. (Tesis de pregrado). Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.

Boletín Antropológico

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

La enfermedad/padecimiento: relatos del covid-19 y epistemologías no occidentales*

Ruíz Ruíz, Rocío Marisela
Doctorado en Estudios Regionales
Universidad Autónoma de Chiapas, México
Correo electrónico: rocio.ruiz1806@gmail.com

Magaña Ochoa, Jorge
Doctorado en Estudios Regionales
Universidad Autónoma de Chiapas, México
Correo electrónico: jorge.magana@unach.mx

Resumen

Ante las condiciones de vida desiguales actuales es imprescindible el estudio de las enfermedades desde las epistemologías no occidentales, como un lugar donde la comprensión particular de la enfermedad puede ofrecer nuevas visiones existenciales del mundo. El artículo presenta los procesos subjetivos, intersubjetivos, culturales y político-económicos de la experiencia de enfermar, denominada aquí enfermedad/padecimiento, retomada desde la perspectiva antropológica y las epistemologías del sur, el contexto es la epidemia de COVID-19 padecimiento emergente que continúa marcando nuestra existencia y planteándonos preguntas aún por resolver.

Palabras clave: Enfermedad/padecimiento, antropología médica, COVID-19, epistemologías del sur.

ILLNESS / DISEASE: ACCOUNTS OF COVID-19 AND NON-WESTERN EPISTEMOLOGIES

Abstract

Given the current unequal living conditions, the study of diseases from non-Western epistemologies is essential, as a place where the particular understanding of the disease can offer new existential visions of the world. The article presents the subjective, intersubjective, cultural and political-economic processes of the experience of becoming ill, called here disease/illness, taken up from the anthropological perspective and epistemologies of the South, the context is the epidemic of COVID-19 emerging illness that continues marking our existence and asking us questions still to be resolved.

Key words:illness/disease, medical anthropology, COVID-19, epistemologies of the south.

*Fecha de recepción: 02-12-2021. Fecha de aceptación: 19-01-2022.

1. INTRODUCCIÓN

La medicina científica se ha centrado en la disfuncionalidad biológica del cuerpo y el organismo definiendo la enfermedad a partir de un diagnóstico nosológico, que no permite comprender el significado y las experiencias que la persona afronta. Sucumbe ante el dominio de una matriz occidentalizada, que tiende a homogenizar el uso irracional de la naturaleza y a centrarse en el poder del ser humano sobre otros. De esta manera, la medicina científica reduce la visión para prevenir, comprender y atender los múltiples padecimientos, sus causas y consecuencias.

Por el contrario, desde las perspectivas de las ciencias sociales y las epistemologías no occidentales,[1] los procesos de enfermedad abarcan aspectos subjetivos, intersubjetivos, existenciales, culturales, sociales y procesos político-económicos. Por consiguiente, a partir de estas perspectivas se denomina enfermedad/padecimiento a la enfermedad, para centrar el análisis en las experiencias del padecer, los procesos estructurales que envuelven a la sociedad y en miradas "otras", que reflexionan el mundo holísticamente.

Se presenta cómo el análisis de la enfermedad/padecimiento proporciona un acercamiento a las formas de vida de los diversos contextos, de la interrelación del tejido social con los seres humanos y demás seres vivos, de las experiencias vividas y de las múltiples dinámicas que se desencadenan alrededor; a partir de un padecimiento en el que se han suscitado múltiples vivencias, procesos, sentires, estructuras y reestructuras, el COVID-19.

En el primer apartado se presenta la concepción de enfermedad como proceso sociocultural, a partir de las aportaciones teóricas de la antropología de la enfermedad de Augé (1986), la antropología interpretativa de Kleiman (1988) y la antropología médica crítica de Magaña (2002 y 2009), Good (2003), Eroza (2010 y 2020) y Menéndez (2020); para mostrar que estas visiones, que no devienen de las ciencias naturales,

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

enriquecen integralmente el estudio de los procesos de salud y enfermedad.

En torno al COVID-19[2] enfermedad/padecimiento que se convirtió en pandemia y ha generado una crisis a nivel mundial en muchas dimensiones de la vida, el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad Federal de Paraiba (UFPB) dictaron el seminario "Antropología de tiempos extraordinarios: orígenes, epidemiología y miradas desde el Sur", con el objetivo de abordar temáticas relevantes para comprender, analizar y dar seguimiento a la situación. Como producto de este seminario se elaboró el presente artículo que, debido a la contingencia, se basa en la metodología propuesta de observación de campo de la situación en el lugar donde vivimos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y en línea el devenir de la región y el país; es decir, se identificaron los elementos discutidos en el seminario con la realidad que cada quien vivió y tuvo a su alcance. Por lo tanto, se muestran experiencias de diversos actores pertenecientes a México y al estado de Chiapas, a saber: habitantes de comunidades indígenas y de zonas urbanas, dos médicos, uno alternativo y un médico cirujano, e información de un grupo de Facebook de personal de salud contratado por la Secretaría del Bienestar para atender en temporada de pandemia, y noticias de fuentes hemerográficas y televisivas.

En el último apartado, el análisis de la conceptualización de la enfermedad/padecimiento, se enriquece a partir de la significación existencial de epistemologías que difieren de la cultura occidental, específicamente dos visiones latinoamericanas: los Aymaras de Bolivia y los tseltales y tsotsiles de Chiapas. Las epistemologías del sur invitan a reflexionar sobre el papel que hemos jugado los seres humanos en la pandemia de COVID-19, y el caos mundial, revelando las múltiples miradas que existen para vislumbrar las enfermedades, la salud y otros muchos aspectos de la vida, que la ciencia asume como responsabilidad.

2. LA ENFERMEDAD/PADECIMIENTO COMO PROBLEMA SOCIAL

La enfermedad es un proceso que se ha estudiado de modo inseparable a la salud, sin embargo, la salud y la enfermedad son dos procesos diferentes para analizar, pese a la obvia interrelación en la que se presentan estos dos conceptos desde las ciencias médicas; las lógicas y las vivencias de uno y otro se pueden reflexionar desde distintitos ángulos.

El objetivo ineludible que se ha enseñado es "estar saludable", aunque el significado es subjetivo, se ha conceptualizado con mayor énfasis a la salud, desde el nombre que reciben las disciplinas como "ciencias de la salud" hasta la definición que proporciona el máximo organismo representativo a nivel global, la Organización Mundial de la Salud (OMS), que la define desde 1948 como "un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades" (OMS, 2020). Desde esta perspectiva las afecciones o enfermedades quedan en un plano simplificado, sin eslabones que desplieguen las dimensiones objetivas y subjetivas que involucran los procesos morbosos en cada contexto, con cada grupo social y con cada persona.

Si bien, la definición actual de enfermedad de la OMS (2016) que es: "toda dolencia o afección médica, cualquiera sea su origen o procedencia, que entrañe o pueda entrañar un daño importante para el ser humano" (p.7), no reduce su origen a aspectos biológicos. La medicina científica continúa enfocada en el tratamiento a partir de una etiología derivada de la clasificación con perspectiva naturalista, como es la Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y Problemas relacionados con la Salud (CIE-10),[3] la cual no toma en cuenta aspectos socioculturales y mucho menos políticos y económicos de las enfermedades.

A diferencia de las visiones médicas, las ciencias sociales reconocen los factores sociales, culturales, ambientales, psicológicos, políticos y económicos que determinan a las

enfermedades. Las epistemologías del Sur,[4] por su parte, proponen un diálogo entre saberes que supone una apertura de racionalidades, un conocimiento alternativo y crítico del mundo, un saber no científico para reconocer las realidades propias de un territorio y alcanzar el bienestar, la dignidad, la cohesión social, mantener la biodiversidad, etc. (Vázquez, 2017). Desde estas dos perspectivas, se propone denominar enfermedad/padecimiento a la enfermedad, y analizar la experiencia del COVID-19 con la idea de recuperar aprendizajes observándolo y entendiéndolo desde otras epistemologías.

Diversos autores (Auge, 1986; Magaña, 2002; Good, 2003; Eroza, 2016 y 2020) han mostrado que la enfermedad no solo alude a procesos biológicos y fisiológicos como se ha considerado desde la medicina científica, sino que son representaciones simbólicas, construcciones que cada individuo o grupo social aprehende de su contexto.

Desde la antropología de la enfermedad, Augé (1986) indica que en toda sociedad la enfermedad tiene una dimensión social y es el estudio antropológico el que permite conocer los sistemas de interpretación y prácticas sociales de cualquier cultura. De igual forma, considera a la enfermedad como una de las realidades más íntimas, que proporciona una conexión intelectual entre la percepción individual y el simbolismo social (relación individuo y sociedad); remarca que las nociones de cuerpo, enfermedad y salud son construidas socialmente, y como tal, son variables en el tiempo y en el espacio. Destaca que, a pesar de la variabilidad cultural, el cuerpo es generalmente considerado la sede del malestar, donde recae el sufrimiento de las personas, el cuerpo es un elemento universal con singularidades culturales.

Los abordajes de aspectos sociales y subjetivos implican aceptar los discursos o enunciados de la relación entre el cuerpo y el contexto social, de los malestares derivados de las presiones sociales y de la salud fundamentada en el equilibrio con el medio (Caponi, 1997). En la década de los noventa se comienza a

privilegiar estas cuestiones desde la antropología interpretativa y la antropología médica crítica, las cuales proponen un acercamiento a los aspectos más subjetivos de la enfermedad: como el sufrimiento, la experiencia personal y las emociones, de igual forma cuentan las circunstancias históricas, sociales y culturales que influyen en las respuestas que la persona desarrolla, para comprender las racionalidades culturales más profundamente del sujeto y de los grupos (Menéndez, 2020). Son precisamente los individuos que padecen de un malestar quienes pueden dar cuenta de cómo lo experimentan.

La perspectiva antropológica interpretativa posee una visión humanista y estudia el modo en que las personas le dan significado y perciben la enfermedad a través de la influencia de su contexto social y cultural. Kleiman (1988) exponente de esta corriente, utiliza el término enfermedad para referirse a la experiencia humana de síntomas y sufrimiento, de cómo la persona enferma y los miembros de su red social responden, perciben y viven ante esta. Explica que la enfermedad absorbe el significado individual y social de la persona, y las experiencias del padecer reflejan su sentir, sus emociones, percepciones, conocimientos, expectativas, prácticas y significados.

Esta dimensión contribuye a que la atención sanitaria aborde el significado subjetivo, como una red simbólica que une al cuerpo, al yo y a la sociedad; y no solo a la interpretación nosológica o nomenclatura de una patología o trastorno que universaliza todo padecimiento (Kleiman, 1988). Esta universalidad es un obstáculo para la atención de la salud, porque homogeniza las formas de enfermar y curar, las formar de ver y sentir y hasta las formas de "ser", es una visión con la que se ha transitado históricamente en un contexto de invasiones, colonizaciones e ideologías dominantes de orden religioso, político y científico. Son tan profundas que no se perciben a simple vista, se necesitan aportes interdisciplinarios para asumir una visión holística, integrando sin negar la relación existencial entre cuerpo y mente; naturaleza y sociedad; cultura y biología, ser humano y ambiente

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

y entre espacio y tiempo. El diálogo interdisciplinario entre las ciencias naturales y las ciencias sociales es trascendente para abordar las nociones de salud y de enfermedad, para mostrar el carácter sistémico que tiene una enfermedad/padecimiento, y no exclusivamente elementos físicos e intrínsecos.

De acuerdo a las perspectivas antropológicas expuestas, se utiliza el término enfermedad/padecimiento para referir los aspectos morbosos como experiencias de un padecer que involucra a la persona, a su contexto y a un sistema sociocultural, político y económico más amplio. Y se propone reflexionarlo desde una mirada epistemológica de los saberes y cosmovisiones existenciales de las epistemologías del Sur, para comprender, desde un diálogo de racionalidades, lo que está pasando con la epidemia.

La enfermedad/padecimiento como categoría conceptual y experiencial es un fenómeno global con particularidades locales, personales e interpersonales; que permite explicar diversos procesos del COVID-19.

3. MULTIDIMENSIONALIDAD DE LA ENFERMEDAD/ PADECIMIENTO DESDE EL COVID-19

La enfermedad/padecimiento de COVID-19, involucra aspectos ideológico-culturales, sociales, vivenciales y político-económicos. Los procesos ideológico-culturales involucran las diversas prácticas médicas que existen en un mismo espacio social, con diferentes representaciones culturales de la enfermedad y en competencia entre ellas (Magaña, 2002 y 2009); en la esfera de los procesos económicos están los intereses de las empresas farmacéuticas que convierten la enfermedad en una mercancía más del mercado; en el ámbito político se circunscriben disputas políticas partidistas, gubernamentales y organizacionales del Sector salud, y dentro de los procesos sociales y vivenciales están los conflictos personales, familiares y grupales, que genera la enfermedad.

Se presentan a continuación experiencias desde estas

dimensiones, con personas del estado de Chiapas que padecieron COVID-19; personal del sector salud a nivel federal y disputas entre partidos políticos que se aprovecharon de la contingencia con fines publicitarios.

PROCESOS SANITARIOS IDEOLÓGICO-CULTURALES

El Covid 19 se inscribió dentro del sistema médico hegemónico, que recomienda seguir exclusivamente los tratamientos farmacológicos para combatir el padecimiento,[5] sin embargo, en el caso de Chiapas, donde prevalecen con fuerza prácticas terapéuticas diversas, entre ellas las indígenas y las populares donde la utilización de hierbas y procedimientos naturales para disminuir los síntomas y apoyar en la recuperación son fundamentales, prevalecieron e incluso fueron aceptadas por los no indígenas, es el caso de:

> Estoy recomendando a las personas que tomen té de hierba santa, con jengibre, limón y miel para que no se complique la tos ni la infección de garganta y vaporizaciones de eucalipto para que limpie las vías respiratorias y no tengan complicaciones para respirar; y yo incluso cuando me enferme para bajar la temperatura me envolví bien y sude mucho y después hice un contraste con hielo en mi cara para que cerrar los poros (terapeuta alternativo de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 2020)

> Una estrategia importante en San Juan Cancuc [municipio tseltal de Chiapas, México] es el uso de la medicina tradicional a base hierbas para curar a los enfermos de Covid-19, hasta el párroco de la iglesia fue recuperado con una hierba conocida como “espada de San Jorge” o “hierba de la víbora” (integrante de una organización civil denominada Desarrollo económico y social de los Mexicanos Indígenas (DESMI, a. c., 2020)

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

> Nosotros nos curamos con chilchahua y una plantita de flor amarilla que se da en mi comunidad que sirve para la tos y con baños de temascal (Habitante indígena de la comunidad Corazón de María, Chiapas, México, 2020)

PROCESOS ECONÓMICOS

La segunda estructura latente que se desencadena en el proceso mórbido de COVID-19 es la económica, ante el protocolo farmacológico recomendado por la OMS, las personas entrevistadas refieren que algunas farmacias elevaron los precios de los medicamentos hasta un 100%, y ante las complicaciones en vías respiratorias y la necesidad de utilizar oxígeno las empresas incrementaron el precio de la venta y renta de tanques de oxígeno:

> A mi esposo le dio Covid y se le complico mucho, llego a necesitar oxígeno, lo buscamos y estaba agotado, hasta que lo encontramos y nos costó carísimo $40,000.00 y lo tuvimos que pagar (habitante de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2020)

> Las farmacias están incrementando el precio de la Azitromicina de $60.00 que cuesta comúnmente hasta $120.00 o $130.00 y la Ivermectina que cuesta regularmente $50.00 a $150.00 (Médico de Sector Salud y servicios privados de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2020)

Los altos gastos médicos aunados a un crecimiento económico negativo, a desigualdades socioeconómicas que persisten tanto en el estado de Chipas como en México y en muchos países de América Latina, se sumaron a la inactivación económica que vulnera aún más a los grupos sociales en situación de explotación y pobreza; los cuales quedan más expuestos a la privación de alimentos, servicios básicos de vivienda, vestido y

seguridad laboral; lo que redunda en sus condiciones de vida y la posibilidad de mayores complicaciones de salud.

En el sistema capitalista el COVID-19 no distingue clase, género, raza, ni etnia, pero las sociedades desiguales sí (Ramonet, 2020). Es inevitable ver la relación que existe entre la economía política, la salud y la enfermedad, desafortunadamente la salud se ha convertido en mercancía, se deja de lado como un derecho humano, y esta crisis sanitaria no es la excepción.

La pandemia de COVID-19 se encuentra ligada a un virus, pero de igual forma a procesos mórbidos crónicos gestados por diversas causas que corresponden con intereses económicos, como el sistema alimentario industrializado que hoy por hoy consumimos y que ha rebasado los límites geográficos urbanos y rurales. Nigh (2020) muestra la relación, a partir de 1995, entre el aumento de la muerte por hipertensión y el uso de glifosato en los Estados Unidos, situación relevante si se tiene presente que en el continente americano la hipertensión es una de las comorbilidades relacionada con un riesgo alto de enfermedad grave por COVID-19 (OPS, 2020).

Wallace considera que tanto el uso de agroquímicos que ataca al microbioma humano del suelo[6] en la agricultura, como las granjas industriales productoras de aves, cerdos y bovinos, han aumentado la interacción y propagación de nuevos patógenos, un reflejo más vinculado a los circuitos de capital, "el agronegocio está tan enfocado en las ganancias que la selección de un virus que podría matar a mil millones de personas se considera un riesgo asumible" (2020 p. 4).

De otro lado se consolida al mismo tiempo un poder corporativo de las grandes industrias farmacéuticas, de dispositivos médicos y suplementos alimenticios, entre otros, en una gran competencia por la oferta y la demanda en el mercado capitalista y todo por el consumo de la salud.

A nivel global el Producto Interno Bruto (PIB) se derrumba, muchas monedas pierden valor frente al dólar (Ramonet, 2020),

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

las personas enfermas de hacen consumidoras y clientes y las corporaciones internacionales extractivistas toman el control de la tierra mientras la humanidad se desarma (Krenak, 2020).

Foucault (1999) menciona que la industria farmacéutica se beneficia por la financiación colectiva de la salud y la enfermedad a través de las instituciones de seguridad social y muchos médicos se han convertido en intermediarios semiautomáticos de estas farmacéuticas. Esta práctica que permanece y se amplía se inició a partir del siglo XVIII en Europa cuando surge la economía política de la salud y los procesos de medicalización generalizada, de tal forma que "la medicina forma parte de un sistema histórico, que no es una ciencia pura, y que forma parte de un sistema económico y un sistema de poder, y es necesario sacar a la luz los vínculos que existen entre la medicina, la economía, el poder y la sociedad" (p. 361).

PROCESOS POLÍTICOS

A la par de la competencia mercantilista, se desencadena una disputa política e ideológica desde diferentes escalas; de acuerdo a Zi Bechi (2020) a nivel internacional aparece un nuevo orden mundial, una tendencia a la regionalización en Asia, un cambio de posición entre Estados Unidos y China y quizá una tendencia a la militarización. La pandemia, menciona, llega en un momento en que los pueblos están presentes contra el neoliberalismo, contra el patriarcado, contra la violencia de género, contra el deterioro ambiental, contra el extractivismo y despojo de territorios, las grandes movilizaciones se frenan y se crea un ilusionismo de la salvación de los Estados, los cuales responden con un discurso fino, pero con poca acción.

En medio de la emergencia sanitaria los partidos políticos de México se anuncian resaltando su imagen a nombre de acciones para combatir la pandemia o lanzan mensajes acusadores de mala decisión al votar por el gobierno actual, es así como a través de las televisoras nacionales pasaron spots políticos publicitarios

aludiendo a que la situación sanitaria emergente se está resolviendo asertivamente o en tiempos pasados se resolvieron situaciones similares de manera óptima, de esta forma los discursos médicos se politizan, como se puede observar:

> El Partido Revolucionario Institucional (PRI) ha comenzado a difundir a través de un video en el que llama a la sociedad a quedase en casa ante la pandemia […] a través de imágenes que evocan tragedias vividas en el país […] pidió a la población cuidarse para que la nación vuelva a ser la de antes (El Universal, abril de 2020)

> Siempre trabajaremos para ver por las y los mexicanos […]Porque fuimos, somos y seremos el Partido de México […] (Spot político en televisora nacional, 2020)

La situación de la pandemia fue tomada como campo de disputa política, es así como se presentaron desacuerdos políticos ante las estrategias sanitarias para el COVID-19 por parte de la Secretaría de Salud (SSA) y el poder ejecutivo estatal en México, y decisiones disímiles entre secretarias de salud estatales y federal, lo que resalta la falta de rectoría en el país, ante estas situaciones se desataron apoyos de diferentes partidos políticos a favor y en contra, así como de la misma población:

> La Alianza Federalista de Gobernadores integrada por mandatarios de las zonas noreste, bajío y centro del país, pidieron la renuncia del subsecretario de Salud Federal, López Gatell […] los gobernadores de 40 millones de mexicanos y mexicanas, demandamos al Gobierno Federal la salida inmediata de Hugo López-Gatell, y que se ponga al frente a un experto en la materia, con conocimiento y humildad para entender en toda su dimensión los temas de esta crisis de salud tan grave como la que estamos atravesando (Milenio, agosto 2020)

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

> Diputados y senadores de Morena salieron a la defensa del subsecretario de Salud, Hugo López-Gatell y su permanencia como funcionario y vocero del gobierno federal en la atención de la pandemia de Covid-19, a quien la semana pasada nueve mandatarios de la Alianza Federalista pidieron dimitir (El Universal, agosto 2020)

> Yo creo que los gobernadores ya están desesperados porque la misma población les exige regresar a la normalidad para reactivar la economía, pero supongo que ellos no pertenecen a Morena [partido político en el que milita el presidente del país], entonces también creo que son ganas de fregar y en vez de estarse peleando deberían ver juntos como reactivar al país (Habitante de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2020)

Como parte de los procesos políticos, el Sector Salud oficial asume la atención y regulación durante el proceso de contingencia sanitaria y se desencadenan diversos movimientos a nivel organizacional, el primero fue suspender laboralmente al personal de salud que padeciera de alguna enfermedad crónica, como hipertensión, diabetes, enfermedades respiratorias y sobrepeso, disminuyendo así el número de colaboradores en clínicas y hospitales, y por otro lado, se comenzó a reclutar personal médico y de enfermería en el Programa Médicos del Bienestar a nivel nacional, pero los procesos administrativos fueron heterogéneos y se prestaron para generar dudas e incertidumbre entre los recientemente contratados, al respecto el siguiente diálogo en Facebook:

-Compártanme su experiencia después de que les llego su folio en que tiempo les dieron su misión […] ya que me llego este mensaje:

> Estimado has quedado registrado en la plataforma del

> Programa Médicos del Bienestar (MdB) Se te ha asignado el Folio Único de Registro el cual es muy importante que lo recuerdes, ya que, con él, participaras en todos los procesos de Médicos del Bienestar
> -A mí me dieron primero mi lugar de trabajo y después el folio
> -Primero me contrataron, luego me dijeron que registrara en la página, luego me llega el folio y casi 3 meses después me llega la misión
> -Osea que después de que te llegue folio tienes que esperar para ver tu misión ósea donde te irás?
> -Disculpe la misión le llegó al mismo hospital en el que estaba o le cambiaron?
> -Cada quien tiene experiencias distintas, yo mande mis documentos y en menos de una semana ya estaba metido en el hospital y con folio MdB
> -Nunca!
> -A mí me dieron carta presentación nunca un folio (Comentarios de miembros del grupo de Facebook Médicos Del Bienestar INSABI "Solo personal de salud", 2020)

A la par, se dieron modificaciones en tareas asignadas al personal de salud, algunas de ellas no muestran efectos negativos, por el contrario, se plasman beneficios, como lo narran las siguientes personas:

> Ahora contamos con la Clínica de rehabilitación psicológica post COVID, donde se da terapia individual, grupal, foros, conferencias, talleres, manejo de duelo (Psicólogo de salud mental y adicciones SSA Chiapas, entrevista en Radio Chiapas, Canal 10, 2020)

> Tuve Covid y mi esposo se contagió, lo internamos y al otro día se murió, fue un shock tremendo que me entregaran

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

> a mi esposo en una cajita, en mi aislamiento de 21 días sola, sin él, vulnerable, pero la atención psicológica en la clínica nos ha ayudado mucho a mí y a mi hija de 10 años (Paciente recuperada Covid en Tuxtla Gutiérrez, entrevista en Radio Chiapas, Canal 10, 2020)

Pero en otros casos, como las medidas sanitarias, estas generaron contrariedades y malos entendidos:

> La dirección de protección de riesgo sanitario establece el protocolo de seguridad sanitaria en estancias laborales, para la preservación de la salud de los trabajadores y usuarios, se están recogiendo propuestas, intenciones que la gente tiene para sus negocios, no es lo mismo la zona sierra que la zona costa, se plasman medidas de seguridad en carteles en establecimientos públicos y privados, se integran los filtros, manejo de equipos personales. Sino no lo lleva a cabo un establecimiento y se les llamó la atención varias veces donde la vía del diálogo se agotó se cerraría (Directora de Protección de Riesgo Sanitario, Chiapas, México, 2020 entrevista en el programa de Salud en el hogar, del sistema chiapaneco de radio y tv)

Por otro lado, las condiciones de trabajo en las clínicas y hospitales fueron negativas, el personal de salud mencionó que prestaban el servicio médico sin los requisitos de bioseguridad necesarios para atender a pacientes de COVID-19, otros trabajadores de la salud experimentaron malestares ante los cambios en horarios y actividades, así como ciertos conflictos laborales:

> Estamos trabajando con material hechizo, ropa quirúrgica remendada, obligados a ocultar información […] (Comunicado del personal de salud de Chiapas, 2020).

> Por la contingencia cubrimos guardias de 24 horas, me toca

> ir los días miércoles, me va mejor porque solo voy un día y gasto menos, aunque el trabajo es muy intenso porque estamos en consulta externa e interna solo dos médicos; algo que nos molestó mucho es que como la población de Oxchuc por usos y costumbres no quisieron incinerar a sus familiares fallecidos por COVID-19 como es el protocolo, la SSA nos adjudicó la responsabilidad de estar con el paciente fallecido hasta que lo enterraran para vigilar que se siguiera el protocolo de sanidad, hicimos por escrito la oposición porque no estaba en nuestra jurisdicción, como el jefe jurisdiccional esta tras un escritorio, además de que no contamos con el equipo necesario ni en el hospital, quiere que nos expongamos[…] A mí me dio COVID y tuve que pagar 4 guardias para que mi compañera no se quedara sola porque el hospital no se hace cargo de ver quien cubre, nos dan la incapacidad pero quieren que uno solo haga el trabajo y es imposible (Médico de Sector Salud y servicios privados de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2020)

PROCESOS SOCIALES Y SUBJETIVOS DE LA ENFERMEDAD

La dimensión social y personal del padecimiento es un binomio indiscutible, Eroza (2016) señala que los signos, síntomas y dolencias visibles en el cuerpo adquieren la capacidad de ser un lenguaje importante y profundo de la vida social y de sus acontecimientos.

La enfermedad/padecimiento se experimenta como un cambio en el mundo vital de muy diversas formas y ritmos (Good, 2003) aunque se presente la misma patología. Las narraciones de las personas que sufren el proceso morboso, lo expresan como algo presente en todos los aspectos de su vida, a diferencia de la medicina que localiza la enfermedad en zonas concretas del cuerpo o en procesos fisiológicos, y centra la historia clínica en la

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

patología y no en el ser humano (Hamui, 2011).

En las siguientes experiencias del padecimiento de COVID-19, se pueden apreciar los conflictos personales e interpersonales con interpretaciones intelectuales, ideológicas, culturales y emocionales que vivieron personas y familias, las cuales van mucho más allá de los síntomas físicos:

> Aislada por 21 días sin ver a la familia, empieza a afectar las emociones, y decíamos que va a pasar, no voy a ver a mis papas, no voy a ver a mi familia, tratamos de enfrentar las cosas con calma, amigos que estuvieron pendientes de nuestra salud, sino sabemos manejar la situación no nos mata la enfermedad sino la depresión, fue una etapa bastante fuerte pero gracias a Dios mi familia y yo cumplimos el aislamiento favorablemente, lo tomamos con calma, pero hay amigos y familiares que no salieron, que tuvieron que partir. Cansancio, falta de respiración, falta de olor, sabor, no encuentro las palabras adecuadas para expresar lo que este virus implica, yo pensé a los gorditos nos pega más, pero decidí agarrar la batuta de mi vida (Paciente recuperada Covid, Tuxtla Gutiérrez, entrevista en Radio Chiapas, Canal 10, 2020)

> Lo que más me afectó fue la fatiga y la taquicardia y recuerdo que el primer día que me tocó salir a la calle después de estar 21 días encerrada tenía mucho miedo, sentía que como era tan fácil contagiarse podría contagiarme de nuevo y además de las recaídas; aunque estar en familia me ayudó, principalmente en el aspecto de pareja, me demostraron su preocupación, estar juntos fue la parte buena, a ellos los vi bien, tuvieron síntomas pero no fuertes, yo tengo artritis y llegué a pensar y si yo no lo supero, pensaba si los llegara a dejar (Habitante de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2020)

> Yo tenía miedo por mis papás, mi papá que tiene una bacteria en la garganta, me dio temor que se murieran los dos, pero lo bueno es que estuvimos juntos los cuatro, mi papá dejó de trabajar casi un mes, nos acostumbramos a estar juntos, aunque el al principio no quería, se resistió a no trabajar, pero con mi hermano que está en México nos hicimos cargo de los gastos. Pero a la que si le afecto mucho fue a la hermana de mi papá cuando supo que teníamos COVID, se le subió la presión, le dio taquicardia, se preocupó mucho y es que sufre de la tiroides, y mi hermano de México también, nos llamaba todos los días y se preocupaba porque los dolores de cabeza no se nos quitaban, eran muy fuertes, lo único que me queda todavía es miedo que mi papá se vuelva a contagiar (Habitante de Tapachula, Chiapas, 2020)

Después de revisar las experiencias desde las diferentes dimensiones que el COVID-19 ha englobado, es evidente que la enfermedad/padecimiento no es solo una crisis sanitaria, sino un evento social total (Ramonet, 2020) que alcanza magnitudes políticas, culturales, económicas, personales, sociales, emocionales e históricas, hoy se reflejan muchas de las derivaciones de un sistema desigual de larga data (Krenak, 2020; Maluf 2020 y Martínez, 2020).

Aunado a lo anterior, en un inicio de la pandemia, de acuerdo a Ramonet (2020) sucedieron hechos numerosos, como la suspensión de las protestas mundiales, pero también de las guerras, se volcaron las miradas hacia la ciencia, se buscó protección del Estado, los organismos internacionales de los que se esperaba seguridad y liderazgo no respondieron y hubo un crecimiento económico negativo significativo. Posteriormente, es justamente el encierro y las crisis económicas, sumadas a la anomia gubernamental, lo que suscitó marchas y protestas en diversos lugares, tanto en países del primer mundo como del tercer mundo.

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

Son tangibles los movimientos generados en esta crisis, la esfera más sensible es la que corresponde al Ser, a la persona y a su contexto inmediato; hay incertidumbre de lo que está pasando y se escuchan dudas y respuestas flotantes al mismo tiempo, sin tener claro que no es la primera vez en la historia que se pasa por enfermedades emergentes y reemergentes (Barret, 1998; Farmer, 2001 y Peniche, 2016) y parece que se empieza de nuevo, pese a los avances y las experiencias en salud pública.

4. HACIA DONDE VOLCAR LAS MIRADAS

Las experiencias presentadas sobre COVID-19 en México y en Chiapas, proporcionan un panorama pluridimensional que representa una enfermedad/padecimiento, si bien, se adjudica la resolución a un sector especializado, como son los profesionistas en salud, los curadores tradicionales, los terapeutas de prácticas energéticas y espirituales, o los vendedores de productos farmacéuticos y herbolarios, en realidad, es un proceso que requiere del análisis y la intervención de un sistema más complejo, es un asunto global-social.

Existen aspectos transversales en todo contexto que no pueden pasar desapercibidos y necesitan remediarse, tales situaciones son las desigualdades sociales, la discriminación, la pobreza, conveniencias políticas y económicas, abusos de poder y estrategias desacertadas en salud pública, que se convierten a la vez en causas y consecuencias de las enfermedades. Se puede distinguir, por ejemplo, el mal manejo que se le ha dado a las enfermedades emergentes y reemergentes que siguen vigentes, como el sarampión desde 1520, la fiebre amarilla desde 1648, el cólera desde 1853, el dengue desde 1979, la Chikungunya desde 2015 o el Zika desde 2016 (Peniche, 2020); a otras enfermedades cuya trama ha estado asociado a factores político-económicos como la viruela, malaria, fiebre amarilla, frambesia y dengue combatidas mediante la pretendida eliminación de formas de vida artrópodas en la década de los 50 en América Latina (Cueto, 2015);

o enfermedades asociadas a la desigualdad social como el sida, cuya expansión se presentó en países con mayor desigualdad, el ébola y la tuberculosis que vulneran ¿??? complicaciones de contagios (Farmer, 2001).

Lo que es emergente es retomar una memoria colectiva, experiencial, y resetear la historia para no empezar de cero. Las primeras explicaciones de las enfermedades eran dominadas por la religión –que se hunde en el precepto de que si pecas te enfermas–, posteriormente, con el pensamiento de la medicina científica se alude al cuerpo físico y la responsabilidad individual de cuidar la salud (Peniche, 2020) y en la contemporaneidad la esperanza se vuelca hacia a los avances científicos y tecnológicos, sin embargo ninguno responde plenamente. Es justamente en este momento que se debe escuchar otras epistemologías, aprender nuevas miradas, utilizar otros sentidos, seguir luchando con fervor, con una visión crítica, donde se conjugue cultura, política, economía, sociedad, naturaleza, relaciones sociales, cuerpo, emociones y sentimientos.

5. APRENDER DE OTRAS EPISTEMOLOGÍAS

Hoy día es la concepción occidentalizada de salud y enfermedad la que predomina política y culturalmente con una visión eurocéntrica y antropocéntrica (Fernández, 2016), sublevando epistemologías policentradas (Ramírez, 2011) y ontologías de grupos sociales considerados minorías (Krenak, 2019) donde el ser humano, la naturaleza, los animales y las plantas, son sujetos y no objetos y donde las colectividades y comunidades son esenciales para la vida.

Reconocer el carácter multidimensional de la enfermedad es ir más allá de los meros aspectos del cuerpo y la mente que reducen la óptica en el ser humano. Y son las epistemologías que no tienen una matriz moderno-occidental, las perspectivas que se consideran una vía para transformar la visión centrada en una realidad universal que limita la comprensión y atención de

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

las enfermedades/padecimientos. Conocer que sus miradas se forjan principalmente en concepciones de armonía y relaciones entre especies y entre sociedad y naturaleza, proveen una enseñanza que paulatinamente puede ir abriendo paso a acciones transdiciplinarias y humanas, emergentes para el mundo actual.

Latinoamérica sin duda alguna, posee ejemplos de estas epistemologías; los Aymaras en Bolivia no contienen dentro de su cosmovisión el término medio ambiente, lo más cercano es Pachamama –aunque no son conceptos equivalentes– que va más allá del entorno, Pacha es espacio/tiempo y mama, madre, se integra en el mismo espacio con los seres humanos en una relación igualitaria, se considera una entidad viviente, con la confluencia de mundos físicos y no físicos, todos los cuales están interconectados, el ser humano vive con la naturaleza como parte de sí mismo y no como ser superior (Apaza, 2019).

En los pueblos tseltales de Chiapas uno de sus valores es la armonía que en términos de esta cultura se expresa como ser jun pajal o´tanil (un solo corazón), que significa vivir en pacífica unidad con los seres que cohabitan el mismo territorio, y al hablar de seres hacen alusión a todos los seres materiales (plantas, animales y minerales) e inmateriales (seres superiores, antepasados y guardianes de la naturaleza llamados Ahau) (Urdapilleta y Parra, 2016).

De la misma manera, los pueblos tsotsiles comparten la visión del respeto por la tierra y la relación con la naturaleza, que se ve reflejado en algunas comunidades rurales en el sector productivo alimentario,[7] pese a que la agricultura tradicional y de autoconsumo se ha ido transformando a partir de las políticas de corte neoliberal; existen resistencias en estos pueblos, basadas en la agricultura familiar con un fuerte arraigo a la vida comunitaria, cuidando la biodiversidad y relacionándose al mismo tiempo con nuevos procesos socioproductivos (Vázquez, Ocampo y Fletes, 2017).

Desafortunadamente, el mundo occidental enalteció al ser humano como ser supremo y a una sola ideología hegemónica,

la científica, en el llamado Antropoceno, época (no formalizada por la geología) que impactó gravemente en la vida de todos los sujetos que habitamos el planeta. Si bien, causa controversia si se originó a partir de la agricultura o la revolución industrial, en palabras de Tsing (2019) se da a partir de que el ser humano se centra en su propio sueño de "ser" y excluye a otros actores significativos que construyen el mundo. La autora se pregunta, si en gran medida, todos somos plagas del Antropoceno, entendidas las plagas como criaturas oportunistas que perturban el orden, causan estragos a otros, niegan la aportación de otros al paisaje o, en el mejor de los casos forman solo coaliciones con algunos seres vivos para poder sobrevivir; en lo que Mbembe (2020) coincide, aseverando que el ser humano se ha desconectado de la naturaleza y ha olvidado su simbiosis con otros organismos, y paulatinamente ha ido contaminando su existencia, hasta el punto de poner en jaque sus procesos catabólicos.

Para Haraway (2016) el Antropoceno es más un evento límite que una época, donde se marcan serias discontinuidades, donde nos encontramos refugiados humanos y no humanos sin refugio, por lo cual es urgente que se detenga o sea lo más tenue y paulatino posible, ya que se ha distinguido por tener una velocidad impresionante causando múltiples perturbaciones (Azevedo, 2020).

Si bien no hay consenso pleno en la definición de Antropoceno la mayoría coincide en llamarlo caos social, que ha traído consigo pérdida de la calidad de vida y de las interrelaciones (Krenak, 2020). De ahí que es importante tender hacia otras miradas más integrales para reinventar formas de vida que repercutan positivamente a nivel social y de comprensión y acompañamiento en los procesos de salud y enfermedad.

6. CONCLUSIÓN

La intención de establecer un marco de análisis sobre la enfermedad/padecimiento y no desde la salud, aunque se ha

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 321-350
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.05

insistido en que son procesos que no pueden estar separados, es ampliar el sistema tan complejo en el que se desenvuelven los contextos, las personas y la naturaleza en general cuando se atraviesa por la inevitable experiencia del desequilibrio o inestabilidad, características propias de la enfermedad, pero que por otro lado, como se pudo notar en las experiencias recabadas, puede estar llena de aprendizajes, enseñanzas, resistencias y vivencias, que de algún otro modo no se podrían hallar.

La enfermedad/padecimiento es una construcción sociocultural, donde todos los elementos que rodean a la sociedad están involucrados, que no se puede reducir a dimensiones orgánicas o fisiológicas del cuerpo como la medicina científica occidentalizada pretende. Pese a que se trate de un virus que traspasó fronteras geográficas, y que la difícil contención debido a la fácil transmisión, hace que se introduzca al cuerpo físico, no es solo desde ahí donde se experimenta ni de la misma forma; incluso, los signos y síntomas varían en muchos casos, como también varían las condiciones de vida a nivel mundial.

La crisis sanitaria social global como ha sido el COVID-19, es un claro ejemplo de que las estructuras políticas y económicas están presentes y marcan condiciones desiguales; todos somos susceptibles pero diferencialmente atacados, adolecidos por desigualdades que ya existían, por acciones destructivas del sistema capitalista como los procesos productivos de alimentos de origen animal y vegetal; por la lógica del mercado sin regulación que de un día para otro marcan los precios de los recursos de primera necesidad, desde la canasta básica hasta los medicamentos; por la posición hegemónica de una sola lógica médica que conviene a las corporaciones, por el estatus político y el control de organismos internacionales y nacionales; en fin, no se pueden hablar de un asunto sanitario sin estas dinámicas estructurales.

Pero son los grupos locales desde su propia mirada, espacios que no son exclusivamente geográficos (Pinheiro, 2020) sino simbólicos representados por las minorías, por los

y las que tienen menos voz, que sufren desigualdades, racismo, discriminación y pobreza, por organizaciones y grupos sociales que han resistido y luchado con sus propios recursos y sus propias fuerzas; las que proveen otra visión, tan necesaria a la mirada occidental.

NOTAS

1 Desde la perspectiva de la antropología interpretativa y médica crítica, la enfermedad tiene una triple dimensión: la dimensión biológica que sustenta una base orgánica y fisiológica denominada disease, la cual hace referencia a la enfermedad como una disfuncionalidad biológica del cuerpo y el organismo. La segunda dimensión es la subjetiva, que se refiere a la experiencia subjetiva e intersubjetiva de estar enfermo, a esta se le llama illness y en ella lo relevante es la representación y el sentido que tiene la disfunción para el sujeto y que le permite explicar su aflicción; la tercera dimensión es la simbólica-social, que da cuenta de las condiciones históricas y sociales de las representaciones de la enfermedad y se designa como sickness: proceso de socialización del disease y del illness, que se asocia con las construcciones sociales elaboradas en torno a la enfermedad (Amezcua, 2000 y Hueso, 2006).

2 Enfermedad respiratoria aguda causada por el virus SARS-Cov-2 (2019-nCov), fue declarada emergencia de salud pública de preocupación internacional a inicios del año 2020, y se le asignó el código de emergencia U07.1 en la CIE-10 (OPS, 2020).

3 El CIE-10 es el acrónimo de la Clasificación Internacional de Enfermedades, décima edición, elaborada por la OMS para fines estadísticos de morbilidad y mortalidad, se clasifican y codifican las enfermedades con una gran variedad de signos y síntomas (Rostagno, 2019)

4 Se originan en los pueblos y principalmente por los pueblos organizados y los movimientos sociales, es un enfoque alternativo de la realidad que reconoce el saber producido desde las sociedades

oprimidas por el capitalismo desregulado, el neoliberalismo, el patriarcado, entre otros. (Vázquez, 2017).

5 Por cierto, muy fluctuante en sus síntomas que comenzaron con fiebre, tos seca, dolor de cabeza, dolor de cuerpo, dificultad para respirar, dolor de garganta, pérdida de olfato y de gusto, dolor torácico, complicaciones de neumonía y poco después diarreas, dolor de estómago, erupciones en la piel y conjuntivitis (SSA, 2020)

5 Organismos que viven alrededor de las raíces de las plantas y que son la primera línea de defensa contra las enfermedades (Nigh, 2020)

6 Sector de primera necesidad para vivir y mantener una buena salud

7. REFERENCIAS

Amezcua Martínez, Manuel. (2000) Enfermedad y padecimiento: significados del enfermar para la práctica de los cuidados. Cultura de los Cuidados. 7 (8) 60-67.

Apaza Huanca, Yaneth K. 2019. Una epistemología no occidental y la comprensión de la. Pachamama (medio ambiente) desde el mundo (s) de los Aymaras. Revista Crítica Penal y Poder, no 16, (pp. 9-31), Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos, Universidad de Barcelona Recuperado de file:///E:/28571-62967-1-PB.pdf

Augé Marc (1986) L'Anthropologie de la maladie. In: L'Homme tome 26 (97-98). L'anthropologie : état des lieux. pp. 81-90. Doi : 10.3406/hom.1986.368675

Azebedo, Aina (2020). Diálogos antropológicos Brasil-México II: Estudiantes UFPB/CIESAS Reconstruyendo lo comunitario/ecológico

Caponi, Sandra. (1997). Canguilhem y el estatuto epistemológico del concepto de salud. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, 4(2) 287-307.

Cueto, Marcos. (2015). La cultura de la sobrevivencia y la salud pública internacional en América Latina: la Guerra Fría y

la erradicación de enfermedades a mediados del siglo XX. História, Ciências, Saúde-Manguinhos 22 (1) pp. 255-73. Recuperado de https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702015000100255&script=sci_abstract&tlng=es

Eroza, Enrique. (2016) El cuerpo como texto y eje vivencial del dolor. Las narrativas del padecimiento entre los tsotsiles de San Juan Chamula. CIESAS. Primera edición. México, D. F.: Publicaciones de la Casa Chata.

Eroza, Enrique. y Carrasco Gómez, Mónica. (2020) La interculturalidad y la salud: reflexiones desde la experiencia. Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos. 18 (1) 112-128. Recuperado de http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v18i1.725

Farmer, Paul. (2001). Desigualdades Sociales y Enfermedades Infecciosas Emergentes. Revista Facultad Nacional de Salud Pública 19 (2) pp.181-201. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1405-74252000000100009&lng=en&nrm=iso

Fernández Nadal, Estela María (2016) Pensadoras latinoamericanas: Aproximaciones a las filosofías críticas de Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui y Francesca Gargallo. Revista Realidad Núm. 148 (pp. 149-167). Recuperado de file:///E:/Dialnet-LaFilosofiaEnElMundoActual-6520913.pdf

Foucault, Michael. (1999) La política de la salud en el siglo XVIII. En Varela, J. y Álvarez, F. (traductores y editores). Estrategias de poder. (327-342). Volumen II. Barcelona, España: Paidos.

Franch, Mónica; Maluf, Sonia; Martínez, Regina y Martínez, María Elena (2020). Diálogos Antropológicos México-Brasil. En Nigh, y Pinheiro (Coord.). Encuentro virtual como parte del Seminario de Antropología de tiempos Extraordinarios: orígenes, epidemiología y miradas desde el sur. Doctorados en Antropología de CIESAS Sureste y de Universidade Federal de Paraíba.

Good, Byron. (2003) La representación narrativa de la enfermedad. En Medicina, Racionalidad y Experiencia. Una perspectiva

antropológica (p.247-260) España: Bellaterra.

Grupo Médicos Del Bienestar INSABI "Solo personal de salud" (2020]) Recuperado de https://web.facebook.com/groups/269172024016994/

Hamui, L. (2011) Las narrativas del padecer: una ventana a la realidad social. 18 (52). México.

Haraway, Donna (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Clima Com, ano 3, n. 5, "Vulnerabilidade" Recuperado de http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/

Hueso, César. (2006) El padecimiento ante la enfermedad: Un enfoque desde la teoría de la representación social. Index de Enfermería, 15(55), 49-53. Recuperado de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S113212962006000300011&lng=es&tlng=es.

Kleiman, Arthur. (1988) The illness narratives: suffering, healing, and the human condition. (pp. 31-56) United States of America: Basic books.

Krenak, Ailton (2019). Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Cia. das Letras. Recuperado de https://culturapolitica2018.files.wordpress.com/2019/09/ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo.pdf

Magaña, J. (2002) Enfermedad y tratamiento entre la población indígena migrada en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Lo médico como campo social. Relaciones. Estudios de historia y sociedad. El Colegio de Michoacán, A. C. Zamora, México. 23(92) 195-226.

_____ (2009) La Lógica de la enfermedad: entre la construcción social y la representación cultural. El caso pasiego. Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla. Departamento de Antropología Social. Recuperado en https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/23839/Tesis%20Maga%c3%b1a%20Ochoa.pdf?sequence=1&isAllowed=

Maldonado, Orlando. (31 de julio de 2020) Gobernadores piden la

renuncia de Hugo López-Gatell. Milenio. Recuperado de https://www.milenio.com/politica/renuncia-de-lopez-gatell-piden-diez-gobernadores

Mbembe, Achille (2020). The universal right to breathe. Recuperado de https://critinq.wordpress.com/2020/04/13/the-universal-right-to-breathe/

Menéndez, Eduardo. (2020) Preface: Critical medical anthropology in Latin America: Trends, contributions, possibilities. En Gamlin, J. Gibbon, S. Sesia, P. y Berrio, L. (Ed) Critical Medical Anthropology. Perspectives in and from Latin Americe. London: UCL Press. DOI: https://doi.org/10.14324/111.9781787355828

Morenistas defienden a López-Gatell: "son gobernadores los que deben renunciar" (8 de marzo de 2020) El Universal. Recuperado de https://www.eluniversal.com.mx/nacion/morenistas-defienden-lopez-gatell-son-gobernadores-los-que-deben-renunciar

Nigh, Ron. (22 de mayo de 2020) Ecología Humana: Emergencia de enfermedades infecciosas y el sistema agroalimentario mundial en el Capitaloceno. En Nigh, Phineiro y Martínez (Coord.). Antropología de tiempos Extraordinarios: orígenes, epidemiología y miradas desde el sur. Seminario de Doctorados en Antropología de CIESAS Sureste y de Universidade Federal de Paraíba.

OMS (2016) Reglamento Sanitario Internacional 2005. Tercera edición. Ginebra.

OPS (2020) Enfermedad respiratoria aguda debido a coronavirus. Recuperado de https://www.paho.org/relacsis/index.php/en/foros-relacsis/foro-becker-fci-oms/61-foros/consultas-becker/1162-enfermedad-respiratoria-aguda-debido-a-coronavirus

OPS (2020) Herramienta práctica para estimar la población con mayor riesgo y riesgo alto de enfermedad grave por COVID-19 debido a condiciones de salud subyacentes en las Américas. Recuperado de https://www.paho.org/es/documentos/covid-19-comorbilidades-americas-antecedentes

Peniche Moreno, Paola. (2016). El cólera morbus en Yucatán. Medicina y Salud Pública, 1833-1853. México: CIESAS/Porrúa, pp. 21-56.

Peniche, Paola (29 de mayo de 2020) Enfermedades emergentes y reemergentes. Visión histórica. En Nigh, Phineiro y Martínez (Coord.). Antropología de tiempos Extraordinarios: orígenes, epidemiología y miradas desde el sur. Seminario de Doctorados en Antropología de CIESAS Sureste y de Universidade Federal de Paraíba.

Pinheiro, Patricia (3 de julio de 2020) Miradas desde el Sur: Desafíos para las minorías ante la pandemia: fenómenos globales, experiencias locales. En Nigh, Phineiro y Martínez (Coord.). Antropología de tiempos Extraordinarios: orígenes, epidemiología y miradas desde el sur. Seminario de Doctorados en Antropología de CIESAS Sureste y de Universidade Federal de Paraíba.

PRI donaría mitad de su presupuesto ante coronavirus solo si se crea fideicomiso. (8 de abril de 2020) Televisa. NEWS. Recuperado en https://noticieros.televisa.com/ultimas-noticias/coronavirus-pri-donaria-mitad-presupuesto-crea-fideicomiso/

Ramírez Goicoechea, Eugenia (2011). Etnicidad, Identidad, Interculturalidad. Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana. Editorial Centro de estudios Ramón Areces, S. A. Madrid, España. P.p. 579-603

Ramonet, Ignacio. (2020) La Pandemia y el Sistema Mundo. La Jornada. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/04/25/ante-lo-desconocido-la-pandemia-y-el-sistema-mundo-7878.html

Rostagno, H. ¿Qué es el CIE 10? Recuperado de https://estrucplan.com.ar/que-es-el-cie10/

Tsing, Anna. (2019). Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, pp. 119-123, 241-257.

Urdapilleta Carrasco, Jorge y Parra Vázquez, Manuel R. (2016) Aprendizaje Tseltal; construir conocimientos con la alegría del

corazón. Revista Liminar Estudios Sociales y humanísticos. XIV (2) pp. 85-100. ISSN 1665-8027. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Vázquez Pérez, Elsa, Ocampo Guzmán, Guadalupe y Fletes Ocón, Héctor. (2017) La agricultura familiar en las comunidades de Chenalhó, Chiapas. una forma de sobrevivencia de la población rural. En Valdiviezo Ocampo, Guillermo y Ocampo Guzmán, Guadalupe (Coord.) Cambio Socioterritorial y Desarrollo Local. Pp. 101-128. Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas, México: Colofón.

Wallace, Rob. (2020) La responsabilidad de la agroindustria en el Covid-19 y otros virus. En Yaak, Pabst (2020) Published on Servindi-Servicios de Comunicación intercultural. Recuperado de http://www.servindi.org/25/03/2020/la-responsabilidad-de-la-agroindustria-en-el-covid-19-y-otras-enfermedades-virales

Vázquez, Amancio. (2017) La epistemología racionalista crítica de Popper y la epistemología del sur de Boaventura de Souza Santos: Comparación crítica. Papeles de Trabajo No. 33. Pp. 83-91. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.

Zi Bechi, Raúl. (3 de mayo de 2020) Crisis Civilizatoria del Capitalismo y Reconstitución Autónoma del Nosotros. En Quintero, José A. (Coord.) Conversatorio Grupo UAIN en Línea. Universidad Autónoma Indígena UAIN Organización Intercultural Wainjirawa. Venezuela.

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

Samuel Darío Maldonado precursor de la antropología en Venezuela. Una investigación realizada desde el Archivo Histórico de la familia Maldonado en tiempos de pandemia*

Díaz Peña, Natalia
Archivo Histórico Familia Maldonado, Caracas, Venezuela
Correo electrónico: kapuri68@gmail.com

Resumen

En de la literatura antropológica, Samuel Darío Maldonado aparece como pionero de la antropología en Venezuela. Su mención estaba limitada a estar en "una lista" de antropólogos positivistas. El Archivo Histórico de la familia Maldonado invitó al profesor y antropólogo Luis Molina a emprender un estudio de su obra antropológica, enmarcadas en las tendencias del pensamiento que influyeron en la sociología y antropología del momento. Este artículo expone la metodología desarrollada, la reorganización de la investigación, y la propuesta pedagógica, bajo la dinámica acontecida en tiempos de pandemia.

Palabras clave: Samuel Darío Maldonado, COVID-19, Antropología, Venezuela.

Samuel Darío Maldonado precursor of anthropology in Venezuela. An investigation carried out from the Historical Archive of the Maldonado family in times of pandemic.

Abstract

In anthropological literature, Samuel Darío Maldonado appears as a pioneer of anthropology in Venezuela. His mention was limited to being on "a list" of positivist anthropologists. The Maldonado Family Historical Archive invited professor and anthropologist Luis Molina to undertake a study of his anthropological work, framed within the trends of thought that influenced sociology and anthropology at the time. This article exposes the methodology developed, the reorganization of the research, and the pedagogical proposal, under the dynamics that occurred in times of pandemic.

Key words: Samuel Darío Maldonado, COVID-19, Anthropology, Venezuela.

Fecha de recepción: 30-08-2022. Fecha de aceptación: 21-09-2022.

1. INTRODUCCIÓN

En Venezuela, el 13 de marzo de 2020 en la Gaceta Oficial Extraordinaria N° 6.519 se decretó el estado de alarma en todo el territorio nacional, por la epidemia de la COVID-19 (decreto N° 4.160, 2020). En dicho documento, se exhortó al distanciamiento social preventivo, restricciones a la circulación y el cese cualquier actividad escolar y académica. También la suspensión de las actividades laborales cuyo desempeño no fuera posible bajo alguna modalidad a distancia.

Esta medida afectó a todos los estratos sociales, sectores económicos, políticos y culturales, lo cual generó retraso y/o paralización. No obstante, ciertos ámbitos de la sociedad han aprovechado esta coyuntura para hacer los cambios necesarios y adaptarse a esta nueva realidad pasando de la práctica presencial tradicional al desempeño virtual. Los archivos históricos no se escaparon de esta realidad. Su función educativa y de soporte a la investigación se ha ido extendiendo a un público cada vez más diverso, englobándose en un proyecto general de acción cultural y llegando a imponerse en un producto tangible de instrumento pedagógico (Vela: 2003). El Archivo histórico de la Familia Maldonado (AHFM) fue un ejemplo de ello, y este es el caso de estudio.

El proyecto legado del Grupo Económico Maldonado comenzó formalmente en enero de 2017 por iniciativa de los bisnietos de Samuel Darío Maldonado, (Maldonado D.: 2020) sustentada en la frase de Mariano Picón Salas: "La función de la historia es mantener viva la memoria de los valores que sirven de vértebra al edifico social. Su objeto es presentar las formas antiguas como elementos indispensables para el proceso de reelaboración de cultura que corresponde a cada generación. No se puede mejorar lo que no se conoce" (Picón Salas 1966:528)

En un principio, la visualización del proyecto devendría en una publicación de la historia empresarial y familiar. Sin embargo, el descubrimiento de la importancia histórica de Samuel

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

Darío Maldonado junto con la gran cantidad de documentos y manuscritos originales que fueron apareciendo en antiguos almacenes, originó en enero de 2019 (Díaz y Moreno 2019), la necesidad de conformar un Archivo histórico familiar, bajo la premisa de ser: "conscientes de su empoderamiento científico y su compromiso con la conservación de la memoria social, así como sobre el estatus de la naturaleza de las fuentes históricas que ha tenido en los archivos de familia un fructífero campo de investigación". (Gutiérrez de Armas 2017:4)

En octubre de 2020, a tan solo 6 meses de haber comenzado la pandemia, Bolívar Films planteó la realización de un documental para la colección de Cine Archivo sobre Samuel Darío Maldonado bajo la asesoría del AHFM. En el presente ensayo proponemos analizar las transformaciones ocurridas en la metodología establecida y el giro temático que ocupó el tema de la antropología en la investigación. Se trata de un recorrido que demuestra cómo la pandemia alteró la dinámica de trabajo, así como las carencias que se hicieron presentes en el desenvolvimiento de este proceso de investigación y difusión.

2. ASPECTOS METODOLÓGICOS

Las primeras acciones para la conformación del Archivo (AHFM) estuvieron enfocadas en conseguir y adquirir las publicaciones de Samuel Darío Maldonado, localizadas en librerías de venta de publicaciones usadas. Maldonado publicó en vida cuatro libros: *Por las Sierras Nevadas* (1905), *Defensa de la Antropología General y de Venezuela* (1906), Sa*neamiento general y fiebre amarilla (su profilaxia)* (1912) y *Tierra Nuestra* (1920). También más de 40 artículos y ensayos publicados en El *Cojo Ilustrado* y otros periódicos de su tiempo, los cuales fueron recopilados en un trabajo acucioso y de búsqueda presencial en las principales bibliotecas de Caracas (Díaz y Moreno 2017); (Ramos 2020). La primera vez que se concentró su obra fue por iniciativa de la Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses, que

edita Obras varias en 1960, con prólogo de Jesús Febres Cordero. Para el centenario de su nacimiento se conformó una junta por iniciativa de Julio de Armas, Ramón José Velázquez y Pedro Grases, quienes publicaron y/o reeditaron cuatro de sus obras en 1970: *Tierra Nuestra*, con prólogo de Pedro Pablo Barnola; *Poesías*, con prólogo del profesor Efraín Subero; *Ensayos*, con prólogo de Carlos Miguel Lollet (una edición ampliada de Obras varias); y la traducción de la obra *Antonio José de Sucre*, por Guillermo Sherwell y con prólogo de Luis Villalba (Díaz 2022:7).

Durante 2007, el Vicerrectorado Académico de la Universidad de los Andes publicó *Temas antropológicos, etnológicos y otras obras*,[1] la cual es una reedición de *Obras varias* (1960), y con el mismo prólogo de Carlos Miguel Lollet de la edición *Ensayos* (escrita treinta y siete años antes). A pesar de que el título de la obra refiere a ser principalmente una compilación de su obra antropológica, no incluyó el texto "Por el Amazonas - Informe del gobernador del Territorio Federal Amazonas", un reporte que contiene la administración, riqueza, frontera, vías de comunicación, correos, telégrafos, &., &., de esta región desconocida del resto de la República, y que también está colmada de profundas descripciones etnográficas, con un valor fundamental para la historiografía antropológica de Venezuela (Díaz 2022:7).

En el proceso de conformación del archivo y a medida que se fueron desembalando cajas, iban apareciendo una gran cantidad de manuscritos inéditos de Samuel Darío Maldonado. Un buen número de legajos de su obra poética lograron perdurar en el tiempo junto con ocho libretas de campo. Dos de ellas son manuscritos de su diario de viaje por el Territorio Federal Amazonas en 1911. Otras contienen glosarios de voces indígenas, apuntes sobre antropología y etnografía (circa 1904) junto con recetas, oraciones, cuentas contables.

Desde febrero de 2019 comenzamos formalmente el proceso de conformación de un archivo histórico familiar. Un equipo conformado por Dharla Maldonado en la dirección

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

ejecutiva, Natalia Díaz en la coordinación y producción, Juan Moreno como historiador, junto con varios estudiantes que realizaban la función de asistentes de archivo. Diseñamos un proceso de digitalización e indexación, basados en la metodología de la nueva museología (Hernández 2001); (Riviera 1993); (Díaz 2006); Fernández (1999); y las experiencias anteriores de Juan Moreno en la organización y catalogación de distintos archivos históricos, entre ellos el Archivo del Arq. Carlos Raúl Villanueva-Fundación Villanueva.

Las fuentes consultadas y la información recabada en los diferentes archivos, bibliotecas y depósitos de la familia desde 2017 al 2019, generó un catálogo cercano a los 3.000 registros y dividido en 5 grandes bloques temáticos: A) Familia. B) Propiedades familiares en el Táchira. C) Actividad Ganadera. D) Actividad Empresarial. E) Responsabilidad Social Empresarial (Díaz y Moreno, febrero 2019); (Maldonado D., 2020).

En febrero de 2020 se inauguró una página web (www.maldonadofamilia.com), con una sección denominada Archivo Histórico, donde se encuentran las principales publicaciones de Samuel Darío Maldonado en formato digital y de acceso abierto para el mundo. También incluimos una biografía de Maldonado desarrollada por el historiador Juan Moreno (Moreno 2020). Sin embargo, los documentos y manuscritos presentes en el archivo indicaban que su aporte como antropólogo era un capítulo necesario a investigar. Entre el centenar de manuscritos resaltaba uno en particular, un glosario de voces indígenas contentivo de 2.200 palabras y en un formato peculiar.

Dentro del trabajo de rescate de la historia familiar, se realizaron una serie de entrevistas a los nietos de Maldonado. Varios de ellos recordaban una colección de cráneos que estaban ubicados en la casa de su abuela, Lola Bello de Maldonado, y que fueron donados al Museo de Ciencias. Esta pista nos llevó a validar la información. La primera respuesta del departamento de Registro del Museo de Ciencias fue negativa. Hicimos una

segunda consulta en el Centro de documentación y la donación estaba registrada en un libro antiguo de registro de entrada. Con esta numeración en desuso, se logró llegar al actual registro de inventario.[2] Sin embargo, esta colección estaba ausente de documentación. Por ello, en 2019 invitamos al responsable de las colecciones arqueológicas de Museo, Hyran Moreno, para realizar un estudio detallado. Lamentablemente la pandemia interrumpió esta iniciativa y sólo alcanzó a realizar un inventario de estos cráneos.[3]

En paralelo Bolívar Films, en octubre de 2020 (en plena pandemia) nos invitó a realizar un documental biográfico sobre Samuel Darío Maldonado. Nuestra labor consistía en asesorar la escritura del guion cinematográfico. Una gran oportunidad para dar a conocer a Maldonado, pero también para la enseñanza de la historia de Venezuela y, en este caso, de un precursor de la antropología.

Por ello invitamos al antropólogo Luis Molina a realizar un estudio de la obra antropológica de Maldonado. Molina fue profesor titular de la Escuela de Antropología y quien –durante más de treinta años– fuera docente e investigador de las cátedras de Arqueología Prehispánica Venezolana y Arqueología de América en la Universidad Central de Venezuela. Dirigió el Museo de Quíbor y, entre varias de sus curadurías, realizó una exposición sobre los pioneros de la antropología del estado Lara, donde Samuel Darío Maldonado tiene un espacio relevante en la sección de "Precursores y pioneros de la arqueología en el estado Lara" (Díaz 2022:8). Molina aceptó la propuesta de investigación enfocada en:

Evaluar la contribución de Maldonado:

> "desde la perspectiva de nuestro tiempo y situarlo en el contexto de cómo se entendía y se expresó la antropología en la Venezuela de su época. Por tanto, presentaremos un panorama general de las tendencias de pensamiento más importantes que a finales del siglo XIX y comienzos

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

> del XX influyeron en la sociología y la antropología, particularmente en Europa y en Estados Unidos de América, y cómo éstas se expresaron en las ideas sobre el pasado y los orígenes de la nación venezolana. Será esta la perspectiva para valorar los aportes de Samuel Darío Maldonado a la sociología y antropología venezolanas de los albores del siglo XX." (Mensaje enviado a través de WhatsApp, Molina 2021).

3. DESARROLLO

Adaptación de la metodología al tiempo de pandemia.

Para marzo de 2020 el AHFM logró organizar una sección de Samuel Darío Maldonado. Se estableció el inventario y la digitalización de un gran número de documentos, incluso algunos fueron sometidos a un proceso de restauración. Pero había que estudiar y analizar los manuscritos para el éxito de la investigación a realizar por Luis Molina y también para asesorar la redacción del guion cinematográfico. Por ello, emprendimos el camino de dar prioridad al tema de Maldonado.

El archivo estaba ubicado, en ese entonces, en un edificio ubicado en una zona céntrica de la ciudad. Por medidas gubernamentales de la pandemia, el acceso había quedado restringido a un horario limitado. A ello habría que sumar la soledad del área debido a estas circunstancias, y el riesgo de inseguridad que predominaba.

Por ello, procedimos a reestructurar el proceso de funcionamiento del archivo de la siguiente manera:

1. Mudanza para la continuidad del proceso de digitalización.
2. Nueva metodología para el proceso de numeración e indexación.
3. Estudio de la sección de Samuel Darío Maldonado.

El edificio también apagó el sistema central de aire acondicionado. Muchos de los documentos tienen una antigüedad de más de cien años. Por ello todas las cajas donde estaban

resguardados los documentos de Samuel Darío fueron trasladados a la casa de Natalia Díaz, como coordinadora del proyecto, la cual se convirtió en una especie de oficina y repositorio del archivo. Se logró crear un microclima que garantizara sus medidas de conservación y también un mejor acceso para la investigación que teníamos en curso. En paralelo, comenzamos a mudar los dos equipos de digitalización a la casa del asistente del archivo, y a entregar y recoger progresivamente los documentos faltantes por digitalizar.[4]

Durante 2019 se había establecido una metodología para la conformación del archivo 1. Numerar y realizar su registro de entrada. 2. Digitalizar. 3. Indexar y ubicar en su bloque temático y respectivo tema (Díaz y Moreno 2019). Durante la pandemia y con el tiempo en contra por los compromisos pedagógicos que habíamos adquirido, el orden fue alterado. Se culminó con mayor rapidez la digitalización de lo relacionado con Maldonado y, sobre todo, aceleramos y creamos el paso 4: el estudio detallado de cada documento con la respetiva metodología de documentación, la cual produjo nuevas referencias a localizar. El análisis exhaustivo de cada uno de los documentos de Samuel Darío Maldonado fue generando cada día más ingresos al archivo, y al mismo tiempo cada documento fue generando una verdadera fábrica de historia.[5]

Un ejemplo de la particularidad histórica de cada documento, es la diversidad de formatos en los soportes y tamaños de los manuscritos de Maldonado. Una primera reflexión nos llevó a considerar que escribía durante sus viajes de campo en el soporte que pudiera encontrar. Un prototipo de ello es un diccionario (en manuscrito) de una lengua indígena, que no habíamos logrado identificar. Su formato es muy llamativo: 103 hojas de diversos tamaños dobladas como si fuera un libro. Contactamos vía email al lingüista Omar González y nos respondió:

> Estimada amiga Natalia, luego de haber hecho una cuidadosa revisión del vocabulario recogido por el explorador Samuel Darío Maldonado (supongo), concluyo

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

> que el mismo corresponde a una lengua de la familia Caribe de Guayana. Muestra mucha similitud con los idiomas pemón y Kariña .
>
> **Por ejemplo**
>
> chirica estrella / shiríka en kariña
> kápu cielo /kapú en kariña
> parána mar / parána kariña y pemón
> dúma camino / dúmo en kariña
> kaikúschi tigre / kaikúshi en kariña; kaiküsé en pemón
> kurumí niño / kurúmi en kariña
>
> Atte., Omar González Ñáñez (18 de noviembre, 2019 vía email)

Ante su repuesta, se acordó que nos reuniríamos al año siguiente para realizar su estudio detallado. Lamentablemente falleció a los pocos meses. Sin embargo, esta breve descripción de Omar González nos llevó a enlazar que este diccionario fue posiblemente el realizado durante su trabajo de campo en 1906 en la población de El Caris: "Me proponía repasar mi vocabulario de "voces caribes" y empecé mi trabajo con Pedro José Martínez, caribe educado en Soledad …" (Maldonado 1970:190).

Tradicionalmente el trabajo de investigación en archivo y bibliotecas sucede en un recinto rodeado de cientos de publicaciones, y que el usuario va solicitando de acuerdo a su interés de investigación. Estando en tiempos de pandemia y aún más con problemas para conseguir combustible, comenzamos el trabajo con Luis Molina a través de llamadas telefónicas y cientos de mensajes de whatsApp. La pobreza de la conexión en internet limitaba los encuentros virtuales a través de las plataformas que sustituyeron los encuentros presenciales. Nos referimos a Zoom o Google Meet o Facetime. La confianza y la credibilidad mutua construida durante experiencias académicas previas, fueron fundamentales para poder avanzar en la realización de esta investigación.[6] La visita al AHGM por parte de Luis Molina era una acción imposible de realizar.

La interacción investigador - archivo se inició formalmente en enero de 2021, con una fecha preliminar de entrega para el mes de mayo. No sabíamos que nuevas variantes del Covid aparecerían, junto con las nuevas disposiciones sanitarias de aplicar dosis adicionales de vacunas, con las respectivas consecuencias.[7] Comenzamos a trabajar en conjunto sobre la obra antropológica de Samuel Darío Maldonado. Luis Molina como autor y en mi caso como curadora del AHFM. La primera acción por nuestra parte fue realizar una lista de todo el material que teníamos en el archivo sobre la obra antropológica de Maldonado, señalando en especial aquellos manuscritos que no habían sido publicados y posteriormente enviarlos a Molina.

En paralelo, Bolívar Films nos había entregado en enero de 2021, el primer guión del documental. Detectamos la ausencia de contenidos en su faceta como antropólogo. El tiempo atentaba en nuestra contra, sumado a la dificultad de no poder realizar discusiones y encuentros presenciales con el equipo de trabajo. El guionista nos pedía principalmente imágenes, fotografías, pero no contábamos con ellas. Le enviamos la misma lista remitida a Molina, pero entendimos que la producción de un documental era un proceso distinto a la generación de un estudio académico. Por ello, se emprendió una serie de tareas pedagógicas para generar la mayor comprensión al equipo de Cinesa. La primera acción fue convertir en facsímiles cuatro textos que consideramos fundamentales en la trayectoria de Maldonado como antropólogo. EL objetivo buscaba promover un mayor entendimiento entre la inmensidad de ensayos de Maldonado, los cuales se perdían en la compilación de sus publicaciones. Nos referimos a: "Por las Sierras Nevadas", "Una excursión por el Caris", "Por el Amazonas – Informe del gobernador del territorio federal Amazonas", "Informe sobre el balatá y su explotación en el territorio Amazonas". Para cada uno de ellos seleccionamos extractos y comentarios que le permitirán comprender con mayor facilidad la dimensión antropológica.[8] También seleccionamos en

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

la novela Tierra Nuestra, varios pasajes que ilustran descripciones etnográficas.

Tanto con Luis Molina, como con el equipo de Cinesa, generamos una comunicación principalmente vía correo electrónico, en la cual documentos, análisis y desconstrucciones, fueron asesorando la producción de ambos productos. Los resultados fueron exitosos. Luis Molina generó un texto académico, cuyo resultado posterior fue convertido en una publicación (Molina 2022). En el caso del documental, se incorporó a Samuel Darío Maldonado como precursor de la antropología, y aún más, participaron en formato de entrevistados, los antropólogos Luis Molina y Horacio Biord y el lingüista Francisco Javier Pérez.

4. DISCUSIÓN.

El archivo, el investigador y la nueva metodología de intercambio de información. Ventajas y desventajas de trabajar en pandemia.

Después de esta crónica que relata la investigación en tiempos de pandemia, procedemos a enumerar los pros y los contras de haber realizado una investigación en el ámbito de la antropología, orientada a producir un documental y una publicación dedicada a la obra antropológica.

El AHFM estaba estructurado bajo un orden establecido de acuerdo principalmente a su formato: texto, hemerografía, audio, fotografía. La asesoría por parte de AHFM en la producción de estos dos nuevos productos de investigación y difusión, estuvo limitada a un envío de la data en forma electrónica. Ello condujo a una reorganización del archivo, donde las categorías de contenidos cambiaron con la textualidad electrónica. En palabras de Chartier:

> "Cualquiera de nosotros, historiadores o archiveros, estábamos acostumbrados a un orden en el que el tipo de contenido (o de discurso) se relacionaba con el objeto característico que lo incorporaba: el libro o el diario, si eran textos; las grabaciones sonoras en sus diversos formatos;

> etcétera. Así, se diferenciaban diversas categorías de contenidos o fuentes y diferentes formas de lectura o de uso (y también de almacenamiento). Este orden de los discursos cambia profundamente con la textualidad electrónica, en tanto todo tiene la misma textura, sin diferencia alguna, sin importar qué tipo de contenido sea, de modo que todo es visto y oído en un mismo soporte (la pantalla), como si de un antiguo rollo se tratara y según decida el usuario" (Pons 2018:9) citando a: (Chartier 1999).

Sin embargo, esta nueva estructura del archivo convertida en "memoria digital", requiere de un software que administre en forma más eficiente esta gran data, para lo cual se requiere un segundo análisis de los documentos para traductores en palabras claves. Ello también supone un nuevo costo económico. Por ello, la operatividad del archivo está soportada en un catálogo digital, y su acceso está muy vinculada al conocimiento de los curadores del archivo.

La curaduría realizada por parte del AHFM en conocer y seleccionar la data referida a la obra antropológica de SDM, aportó contenidos significativos para la enseñanza y comprensión de los aportes de Samuel Darío Maldonado a la historia de Venezuela. Ejemplo de ello, fue el análisis del manuscrito "Diario de Viaje al "Territorio Federal Amazonas 1911", donde el itinerario se inicia en Ciudad Bolívar el 28 de enero de 1911. El diario especifica día por día los lugares donde estuvo en su carácter de gobernador de Amazonas (hora de salida, hora de llegada, cartas enviadas). Al estudiarlo en detalle, comprobamos que Maldonado siguió el mismo recorrido de Humboldt incluso superando la ruta pues llegó hasta el punto triple en La Piedra del Cocuy, lugar donde convergen las fronteras de tres países sudamericanos (Venezuela, Colombia y Brasil). Este contenido fue fundamental para ilustrar el recorrido realizado y enseñarlo en el documental a través del mapa de Venezuela.

La rigurosidad del estudio de la obra antropológica de SDM, nos llevó a identificar la importancia de su lucha contra

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

la trata de personas durante la explotación del Caucho. En la tradición oral de la familia hay una frase de Maldonado que sus nietos suelen recordar frecuentemente: "los árboles de caucho se ordeñan como las vacas". Por ello dedicamos un esfuerzo especial en identificar sobre este contenido, localizados principalmente en su informe como gobernador de Amazonas, en la tesis doctoral de Ramón Iribirtegui (2008) y en la novela Tierra Nuestra (Maldonado 1922). El éxito de esta investigación por parte del AHFM tuvo un papel protagónico en el documental. Incluso el guionista lo considero tan relevante que ante la ausencia de material audiovisual optó por incluir ilustraciones animadas que explicaran la tala indiscriminada.[9]

> "No hay ningún país que tolere o permita hoy el salvajismo de cortar y derribar los árboles que vierten jugos preciosos para la industria o la medicina. (p. 278)
> "…jamás en ninguna parte del mundo se le arrancaban las ubres a una vaca para ordeñarla, y los árboles que producen leche son vacas vegetales, digan lo que dijeren los balateros y comerciantes de ciudad Bolívar".

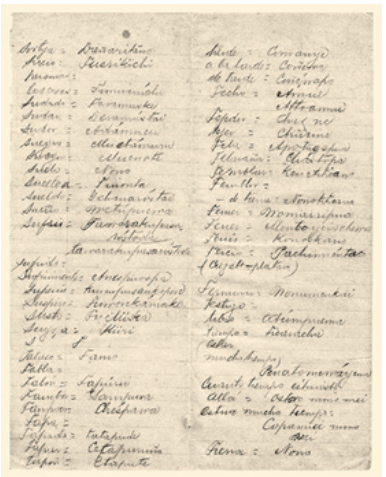


Figura 1. Manuscrito del diccionario en español y "lengua caribe" de Samuel Darío Maldonado. Archivo Histórico familia Maldonado, documento Núm. 52.

Otro ejemplo del aporte pedagógico del AHFM a la investigación de Molina, son los diversos pasajes y menciones a Codazzi y Taylor que hace Maldonado en varias de sus libretas de campo.

> "Cabe preguntarse: ¿durante esos años en los cuales habría realizado estudios en Estados Unidos y Europa –como han señalado algunos de sus biógrafos– fue cuando ocurrió el contacto de Maldonado con la bibliografía que cita en sus textos antropológicos? También es posible que Maldonado haya adquirido tales textos desde Venezuela, pero lo cierto es que en muchos casos las referencias bibliográficas provienen directamente de las ediciones en sus idiomas originales (inglés, francés, alemán e italiano), pues para el momento no existían traducciones al español de la mayor parte de tales obras. Además, recordemos –como lo indicamos en páginas anteriores– que en su "libreta de notas o apuntes" se encuentra la traducción de varios párrafos del libro de E. B. Tylor, Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization (1896), junto a otras transcripciones parciales de autores como Agustín Codazzi. A todo esto agreguemos la lectura y uso de las fuentes historiográficas coloniales, de las cuales no se habían hecho ediciones venezolanas para la época (Molina 2022: 116).

Otro contenido que aportó nuevas herramientas pedagógicas para el documental fue la memoria oral de su nieto Juan Maldonado B, quien recordaba haber visto desde pequeño, un maletín que usaba su abuelo en su labor de médico:

> Mi abuelo fue médico ambulante dado a sus continuos viajes a regiones muy alejadas de la capital, además por su equipamento de instrumentos médicos y medicamentos en morrales de espalda y maletines hechos en cuero de

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

color natural, uno de estos morrales siendo hecho en forma de gavetero forrado en cuero con muchas gaveticas etiquetadas de arriba a abajo y hacia los lados donde guardaba las distintas hierbas y de ahí que en los montes algunos personajes le decian el Dr. Hierbatero"
Juan Maldonado Blaubach (2017).

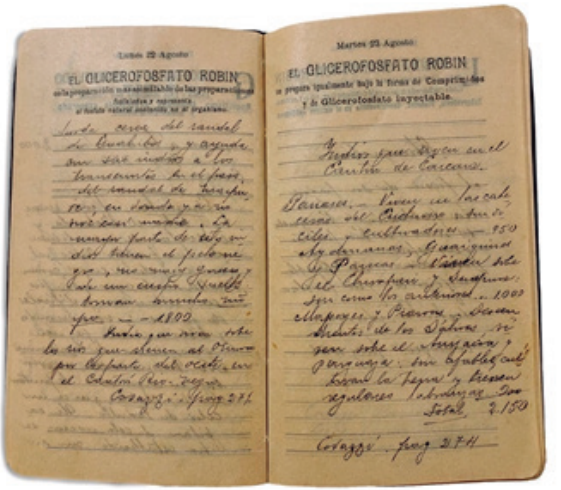


Figura 2. Libreta con apuntes sobre antropología y etnografía. Circa 1904. (Archivo histórico familia Maldonado, documento No 6, 154 pp.)

Sumado a ello habíamos encontrado recetas médicas en varias de sus libretas de campo, así como en diversos pasajes localizados en la novela de Tierra Nuestra y su ensayo "Una excursión por el Caris". Estos aportes lograron expandir la noción de Samuel Darío Maldonado, en su reconocimiento de la medicina indígena y como un pionero en la etnomedicina: "El médico caribe no ha de menester de la cirugía. Jamás la emplea, por inútil. Las apostemas internas reventarán con su aporte terapéutico en un abrir y cerrar de ojos. Brazos y piernas vuelven a adquirir sus funciones con un ungüento maravilloso" (Maldonado 1970:182).

La imposibilidad de acceso a bibliotecas por parte de

Luis Molina, lugar habitual donde solía validar datos, así como ubicar nuevas fuentes de estudio, lo impulsaron a profundizar sus motores de búsqueda en la Web. Un viaje familiar durante seis meses en Tampa y Seattle, con una gran mejoría en la conexión por internet y con una rapidez para descargar data, le hicieron localizar nuevas publicaciones en la web. Para sorpresa de todos estaban ubicados en bibliotecas de Estados Unidos y digitalizados con acceso abierto para el mundo por Google con la siguiente aclaratoria:

> Acerca de este libro: Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo. Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir. Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted. En http:// books.google.com,U.C. Berkeley Libraries C024294428. (Maldonado 1906)

Esta misma apertura en profundizar en la Web, nos llevó a contactar vía Instagram a un grupo de montañistas del estado Mérida cuya cuenta es @venezuelacielo, integrado por un equipo

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

de científicos, montañistas y fotógrafos que están elaborando un libro sobre las montañas más elevadas de Venezuela. Le enviamos el texto "Por las Sierras Nevadas", el cual desconocían. El resultado fue la publicación de un post en su cuenta, titulado "Hazañas enigmáticas": "En 1904, el Dr. Samuel Darío Maldonado, médico y escritor, buscó ascender al Pico El Toro, específicamente a su punto más alto, logrando así el primer intento documentado de haber hecho cumbre en el cuerno occidental, el más elevado de esa montana..." (@venezuelacielo 4 marzo 2021).

Sin embargo, la apertura de digitalización online, no está establecida en la mayoría de los centros de investigación en Venezuela. Por ello quedó pendiente la localización de varias publicaciones y muchas de las fotografías que deberían existir:

> "Tanto en Por las Sierras Nevadas como en "Una excursión por el Caris", Samuel Darío Maldonado estuvo acompañado de fotógrafos. En nuestra investigación hemos procurado ubicar, vía internet, algunas de estas imágenes, pero ha sido infructuoso y tampoco se han hallado mayores referencias acerca de dichos registros fotográficos. Una línea de pesquisa sería intentar la ubicación de estos materiales visuales, si es que existe la posibilidad de que no hayan desparecido, aun cuando pudieran estar dispersos en diversas colecciones" (Molina 2022:117).

La pandemia aceleró la metodología en el proceso de intercambio de información. Ante la producción de cientos de borradores que se envían y reciben vía email, se generó una adaptabilidad en la forma en como cada investigador requiere, conoce o puede trabajar. Algunos optan por utilizar la herramienta tecnológica de documentos compartidos, otros a enumerar con la fecha de cada borrador que producen. Lo mismo para el envío de los documentos versus su tamaño electrónico: We Transfer, Google Drive, lo cual afecta la dinámica del proceso de las correcciones:

> "Lo estoy enviando, pero como es un tanto pesado va por Google Drive. Cuando lo recibas dime si es el que me pides", Luis Molina vía WhatsApp.
> "Hola Luis, la cita no 38 de la versión madre, es ahora la 41 y está en la página 34", Natalia Díaz vía WhatsApp.

Otra consecuencia de la pandemia, fue cambiar la producción editorial a un formato online. En Venezuela la mayoría de las librerías fueron cerradas. Las imprentas funcionaban a media máquina. Teníamos referencias de algunos sellos editoriales que habían emigrado a una producción digital. Así que emprendimos el camino de entender Amazon, las especificidades del diseño, las regulaciones legales, las ganancias, la distribución y sobre todo la aprobación por parte del sistema de gobernanza de la familia Maldonado (Maldonado V. : 2020). Sabíamos por las otras experiencias editoriales que una de las limitaciones de Amazon era la calidad de impresión. Por ello nos avocamos en hacer un esfuerzo extra. La publicación podía crecer editorialmente y también pedagógicamente si le adicionamos las imágenes de los manuscritos. El libro estuvo listo el 7 de abril:

> Samuel Darío Maldonado, precursor de la antropología en Venezuela (Spanish Edition) https://www.amazon.com/dp/B09WZHH736/ref=cm_sw_r_awdo_49MBQ5KEENFYQWBRGWXH

El plan de difusión del libro también se vio afectado por la pandemia. La primera acción era anunciar la publicación en la web, pero nuestro programador web murió sorpresivamente por la pandemia. Afortunadamente teníamos la data de la página y en menos de una semana logramos difundir la publicación y con ello se comenzaron a genera las primeras adquisiciones.[10] Trajimos a Venezuela algunos ejemplares del libro a través del servicio puerta a puerta. Logramos reunirnos por primera vez de forma presencial con Luis Molina el 3 de mayo de 2022 y también en la nueva sede

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

del Archivo histórico. Más de dos años sin vernos. Diseñamos el bautizo, tomando en cuenta que muchos se realizaban por Zoom o en una librería de Caracas ubicada en un sótano de un centro comercial. El autor se negaba hacerlo allí por el temor al contagio y también por la poca probabilidad de asistencia de los antropólogos y estudiantes. Nos decidimos por la realización en el Hall de la biblioteca de la UCV y así incentivar una reunión con los académicos de la Escuela de Antropología. El proceso de difusión también generó un nuevo trabajo. Tradicionalmente, se generaba un afiche promocional o se anunciaba dentro del departamento de la Escuela de Antropología. Por ello se hizo un esfuerzo en generar una lista con los correos electrónicos y teléfonos para su envío vía email y a través de WhatsApp. El bautizo se realizó junto al vitral "La selva" de Fernand Léger. Fue grabado audiovisualmente y está disponible en la cuenta de Instagram de la dirección de Cultura de la UCV. Otra positiva experiencia de la pandemia.

Sobre la difusión del documental, siempre estuvo en la discusión hacer su lanzamiento virtual. La apertura y minimización de las condiciones de la pandemia, nos llevaron a realizar su estreno el 1 de junio de 2022 en una sala de cine (Sánchez 2022) y con una gira nacional e internacional. Para el momento que se escribe este artículo, se logró un estreno en la ciudad de Miami[11] y también una proyección en la UCAB, bajo el liderazgo del profesor Leonardo Carvajal, quien compartió con nosotros los comentarios de 22 estudiantes. El objetivo pedagógico fue logrado.

> "Buenos días, Natalia. Se me ocurrió que podría serles interesante leer las opiniones de mis estudiantes, casi todos de Comunicación Social y algunos de Letras y Psicología en relación con el documental. Recuerda que fue la tarea que les puse para esa misma tarde. Los iré mandando uno a uno:
> "El documental me pareció sumamente interesante. Lo

> que más me resaltó fue cómo Maldonado no temió a enfrentarse a una sociedad que había normalizado tratar algunos miembros de la sociedad como menos que el resto (me recuerda a Animal Farm, "todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros")".
> "No solo vió a los indígenas como iguales, sino que reconoció y abogó por el trabajo que debía hacerse para que todos los venezolanos estuvieran en igualdad de condiciones, defendiendo su dignidad".
> "El documental me pareció súper interesante, nunca había oído de este personaje aunque fue tan ilustre en su tiempo. Me gustó mucho todo el énfasis que se hizo en su trabajo con las tribus indígenas, porque aún hoy en día son una población a la que no se les presta tanta atención, aunque son las personas que más han conocido al país y quienes lo han vivido desde siempre. Darío los trataba como personas, lo cual parece que no era tan común entre los intelectuales de la época. Me gustó también poder ver cosas sobre la historia de los estados más hacia la región del Amazonas, porque siento que mucha de nuestra comprensión del país siempre es bastante centrada en Caracas o la zona andina, le quita un poco del monte y culebra aprender más de esa parte del país". (Leonardo Carvajal vía Whtaspp, 14 de julio 2022).

5. CONCLUSIONES

Si bien la mayoría de los resultados descritos a lo largo de esta investigación tuvieron un impacto favorable para la enseñanza de la historia de la antropología en Venezuela, hay varias conclusiones que merecen ser destacadas.

El aporte del AHFM demostró cómo la naturaleza del archivo puede convertirse en un lugar de revalorización patrimonial, y también puso en evidencia la importancia de los curadores del archivo como agentes que generan nuevos

Boletín Antropológico. Año 40. Julio - Diciembre 2022, N° 104 ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 351-378
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.06

elementos para la investigación a través del análisis de las fuentes históricas. La selección de la data referida a la obra antropológica aportó contenidos significativos para la comprensión y enseñanza de los aportes de Samuel Darío Maldonado como precursor de los estudios de la antropología en Venezuela.

Si bien es cierto que la dinámica de la pandemia paralizó la actividad académica, también generó una transformación del sistema de investigación e intercambio, que pasó de su modalidad presencial tradicional a una modalidad virtual. Nuevos recursos electrónicos emergieron y su adaptación fue fundamental para el éxito de los objetivos. Nos referimos a los sistemas de búsqueda como Google Books o las aplicaciones para sustituir los encuentros virtuales y optimizar los métodos de comunicación (Zoom, Facetime, Google Meet, Whatsapp). Si bien se encontraron nuevas herramientas de trabajo, quedaron muchas fuentes bibliográficas por localizar en repositorios que todavía están limitados a un alcance presencial.

La imposibilidad de realizar reuniones presenciales, aceleró el proceso de digitalización del archivo, así como una reestructuración en su sistema de orden. La historia ha vivido una auténtica revolución documental, la memoria archivística ha sido alterada por la aparición de un nuevo tipo de memoria: el banco de datos, cuya tendencia apunta a una mutación de formas electrónicas, con un resultado inmediato de abundancia de la memoria, pero también la pérdida del Archivo como lugar emblemático y monumental. Por ello, la participación del gestor del archivo es fundamental en esta nueva era del aprendizaje, agregando valor para la investigación, la ciencia y la cultura, además de promover y difundir entre un público lo más amplio posible, la existencia de documentos únicos, extraordinarios y raros, conservados en las instituciones archivísticas.

NOTAS

1 Publicaciones del Vicerrectorado Académico, Universidad de los

Andes, Mérida, 2007. Compilador: Luis Ricardo Dávila.

2 De acuerdo con la información suministrada por Natalia Díaz Peña, responsable del Archivo Histórico de la familia Maldonado, la colección fue donada al Museo de Ciencias Naturales el 3 de noviembre de 1943 por Iván Darío Maldonado y está asentada en el libro de registro de entrada con los números 1567 al 1570, del 1576 al 1585, del 1572 al 1574, con la descripción: "Todos cráneos humanos colectados en Aragua. Observación: ayamán". A su vez, este dato fue obtenido a través de Evelyn Ramos, jefe del Centro de Documentación del Museo de Ciencias, el 18 de enero de 2019. Posteriormente, con estos números de entrada, Hyram Moreno, responsable de las colecciones arqueológicas del Museo, logró identificar el conjunto de cráneos atribuidos a la mencionada donación y actualmente resguardados en la colección de Antropología Física del edificio Adolfo Ernst (Molina 2022:66).

3 Según el cuadro suministrado por el Sr. Moreno, la colección está integrada por diecisiete (17) piezas, distribuidas así: trece (13) cráneos; dos (2) calotas; una (1) calvaria; huesos parietal y occipital fragmentados. En este conjunto se identifica el hueso interparietal o del Inca en dos (2) de los cráneos, uno correspondiente a un individuo masculino de edad entre 10 y 15 años y el otro, a un individuo femenino de edad entre 12 y 16 años (Molina 2022:66).

4 Un proceso que significaba guardar y desempacar en caja los documentos que se entregaban, así como realizar un registro de entrega. Un proceso desgastante y que produjo retrasos en el cronograma establecido.

5 "La historia ha vivido una auténtica revolución documental y, además, también aquí el ordenador no es más que un elemento; y la memoria archivística ha sido trastornada por la aparición de un nuevo tipo de memoria: el banco de datos (Le Goff, 1991, 175). Y ese banco de datos es ahora toda la web disponible, pues no solo cualquier documento actual está generado de modo digital,

sino que la totalidad de nuestro archivo heredado de obras culturales está mutando a formas electrónicas. Y el resultado inmediato es la abundancia. En tercer lugar, el archivo queda afectado porque en la medida que digitaliza sus fondos, pierde su condición de lugar emblemático y monumental. Incluso para Jacques Derrida –para quien era más bien una abstracción, un dispositivo de poder o un principio histórico u ontológico–, el archivo tenía una domiciliación, una residencia física, un lugar donde residir de modo permanente (Pons 2018: 10).

6 Luis Molina fue mi tutor para mi tesis de maestria (Díaz 2016). También trabajamos en años anteriores en el levantamiento del inventario del patrimonio arqueológico del estado Carabobo en 1996.

7 https://espanol.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/long-term-effects/index.html

8 Ejemplo de estos comentarios: “El viaje de SDM por Amazonas sigue la ruta de Humboldt, estuvo en el cerro Duida del cual escribiría ese gran poema, aún sin publicar. Llega a Río Negro por la población de Yavita y luego se regresa por el Casiquiare. SDM tambièn realizó un censo poblacional en los mismos poblados donde Humboldt lo hizo y los compara. Demuestrra como la explotaciòn del caucho y el trato esclavista han disminuido las poblaciónes. Decretó leyes que protegian a los indígenas y hasta les organizó una fiesta a todos los capitanes para generar confianza. SDM es pionero en la defensa de los derechos humanos. Tenía la sabiduria moderna de la igualdad. Este informe también refiere de los límites geográficos, la inoperatividad de algunos de los puestos fronterizos. No son consideraciones desde un escritorio, son análisis que hizo viajando en bongo como oberandor, llegando hasta nuestro límite sur, el punto triple con Brasil y Colombia, en la Piedra del Cocuy”. Otro ejemplo: “Este texto está dividido en tres partes. La primera realiza el recorrido para llegar a los Andes donde demuestra un comocimiento exhaustive y detallado de

la geografía de Venezuela. Luego en la segunda parte describe todos aquellos que han ido a estudiar la Sierra Nevada en Mérida: Codazzi, Bousingault, Mariano de Rivero, Antonio Linden, Humboldt, Antonio Goering, Georg Kirchber, Leopoldo Gelsi, Alexander Berggren, Orti Pastor, Gigault, Hancon, Julio Salas, Ulises Pardi, César y Benajmñin Quenza, Salomón Briceño Gabaldón.. De Goering reseña: "tuvo la felicidad de enriquecer la ornitología con dos nuevas especies: Dozlossa Gloriosae y Glorospinguez Goeringi). Este texto es genial porque nos habla de las especies que recién han descubierto en los Andes: la orquídea Nevadense, de cuatro hermosos pétalos morados oscuros y de corola blanca, de la clasificación de los frailejones. Señala a los Andes como el Nuevo dorado de la botánica. Además, refiere de los animales antediluvianos en los montes de Pregonero y que tan solo hace pocos años los arqueólogos de Mérida estudiaron. Aún de mayor interés es su mención a los terraplenes de Barinas, cultura prehispánica logró dominar los caudales de agua que proceden de las altas cumbres y que dio origen a la cerámica osoide. Esta tecnología agrícola, su hijo Iván Darío la aplicaría a en los años setenta del siglo XX con la construcción de los terraplenes en Hato El Frío".

9 Gonzalo Picón-Febres destacó que Maldonado "conoce varios idiomas y las principales literaturas de Europa, es versado en la griega y la latina, y sabe mucho de nuestras razas aborígenes" (La literatura venezolana en el siglo diez y nueve. Ensayo de historia crítica. Empresa El Cojo, Caracas, 1906, p. 325).

10 "Hola Natalia. Te cuento que mi hijo compró 10 ejemplares del libro sobre SDM y ya llegaron Australia. Se va a reservar algunos para él y los nietos (para que recuerden a su abuelo) y los otros los va a repartir entre amigos venezolanos y bibliotecas que tienen sección de libros en español. De manera que el libro ya está en el otro lado del mundo". Luis Molina vía WhatsApp, 14 de abril.

11 https://www.infobae.com/america/agencias/2022/08/26/llega-a-

miami-un-documental-sobre-el-medico-venezolano-samuel-dario-maldonado-3/

BIBLIOGRAFÍA

Carvajal, Leonardo (2022): Comunicación personal, vía WhatsApp, 14 de julio.

Chartier, Roger (1999): Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier. México. FCE.

Díaz, Natalia (2006): La colección arqueológica del lago de Valencia: documentación y nueva museología. Fundación para la Cultura de la Ciudad de Valencia.

Díaz Natalia (2022): "Samuel Darío Maldonado, antropólogo de la conciencia". Luis Molina: Samuel Darío Maldonado, precursor de la antropología en Venezuela. META MIAMI. AMAZON 2022

Díaz, Natalia y Moreno Juan (2017): "Legado GEM, investigación histórica sobre la familia Maldonado". Informe de gestión. Caracas.

Díaz, Natalia y Moreno Juan (2019): "Conformación del archivo histórico GEM". Informe de gestión 2019. Caracas.

Díaz, Natalia y Moreno Juan (2020): "Archivo histórico familia Maldonado". Informe de gestión 2019. Caracas.

Fernández Luis, (1999): Museología y museografía. Barcelona. Ediciones del Serbal.

Hernández, Francisca (2011). Manual de Museología. Madrid. Editorial Síntesis.

Gutiérrez de Armas, Judit. (2017): Estado de la cuestión de los estudios sobre archivos de familia. XXII Coloquio de Historia Canario-Americana (2016), XXII-088. http://coloquioscanariasmerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/10033

Iribertegui, Ramón (2008): Amazonas, el hombre y el caucho. Fundación Editorial El Perro y La Rana, Caracas.

Lollet, Carlos Miguel (1970): "Samuel Darío Maldonado. Búsqueda

y símbolo". En: Samuel Darío Maldonado: Ensayos. Obras de Samuel Darío Maldonado. Centenario de su nacimiento. Edición del Ministerio de Educación, Caracas, pp. 13-22.

Meneses, Lino y Gladys Gordones (2007): Historia gráfica de la arqueología en Venezuela. Museo Arqueológico "Gonzalo Gutiérrez". Ediciones Dábantá. ULA.

Maldonado, Dharla (2020): "El legado en la familia Maldonado". En línea: www.maldonadofamilia.com.

Maldonado, Juan (2017): Entrevista realizada por Dharla Maldonado y Natalia Díaz. Material manuscrito. Archivo histórico familia Maldonado.

Maldonado, Samuel Darío (1905): Por las Sierras Nevadas. Tipografía Herrera Irigoyen, Caracas, 1905.

Maldonado, Samuel Darío (1906): Defensa de la Antropología General y de Venezuela (Errores del Dr. José Gil Fortoul. Segundo paso á vuelo de pájaro por El hombre y la historia, y primero y último, de igual modo, á "Hombres e ideas". Descubrimiento del hueso de los Incas, en territorio de Venezuela, y en el Estado Lara, patria del autor aludido). Imprenta Bolívar, Caracas.

Maldonado, Samuel Darío (1920): Tierra Nuestra (por el río Caura). Con un vocabulario. Litografía del Comercio, Caracas.

Maldonado, Samuel Darío (1960): Obras varias. Biblioteca de Temas y Autores Tachirenses, Núm. 9. Caracas.

Maldonado, Samuel Darío (1960): "Una excursión por el Caris". En: Samuel Darío Maldonado: Obras varias. Biblioteca de Temas y Autores Tachirenses, Caracas, pp. 99-133.

Maldonado, Samuel Darío (1960): "Por el Amazonas – Informe del gobernador del territorio federal Amazonas". En: Obras varias. Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses, Caracas pp. 141-195.

Maldonado, Samuel Darío (1970): "Informe sobre el balatá y su explotación en el territorio Amazonas". En: Ensayos. Obras de Samuel Darío Maldonado. Centenario de su nacimiento. Edición del Ministerio de Educación, Caracas, pp. 273-283.-

Maldonado, Samuel Darío (2007): Temas antropológicos, etnológicos y otras obras. Luis Ricardo Dávila (compilador). Publicaciones del Vicerrectorado Académico, Universidad de los Andes, Mérida.

Maldonado, Verónica (2020): "Gobernanza en la familia Maldonado", En línea: www.maldonadofamilia.com.

Moreno, Juan (2020): Biografía de Samuel Darío Maldonado. En línea: www.maldonadofamilia.com.

Molina, Luis (2022): Samuel Darío Maldonado, precursor de la antropología en Venezuela. META Miami. Amazon.

Molina, Luis (2021): comunicaciòn personal via WhatsApp, enero.

Ramos, Evelyn (2019), "Investigación documental e iconográfica sobre el Doctor Samuel Darío Maldonado", Caracas, 23 de agosto, AHFM.

Picón Salas, Mariano (1966). Obras selectas. Ediciones Edime, Madrid-Caracas.

Pons, Anaclet (2018). "La memoria digital del mundo: los historiadores y el archivo". Tábula, n. 21, pp. 23-38

Riviere, Georges (1993): La museología, curso de museología / textos y testimonios. Madrid. Ediciones Akal.

Sánchez, Humberto (2022): "Samuel Darío Maldonado, un río por explorar, registra el engranaje de un país". Cronica Uno. En línea: https://cronica.uno/samuel-dario-maldonado-un-rio-por-explorar-registra-el-engranaje-de-un-pais/

Vargas, Iraida (1998): "Introducción al estudio de las ideas antropológicas venezolanas, 1880 – 1936 (1976). En Historias de la antropología en Venezuela. Dirección de Cultura de la Universidad del Zulia, 1998

Vela, Susana (2003): "Archivos y didáctica: un estado de la cuestión". En: Revista Íber, Didáctica de las Ciencias Sociales, geografía e historia. Núm. 34, octubre del 2002, pp.21-26. Monográfico: Los archivos históricos y la didáctica de las ciencias sociales. España: Graó.

Wikipedia: Samuel Darío Maldonado. En línea:

https://es.wikipedia.org/wiki/Samuel_Dar%C3%ADo_Maldonado_Vivas.

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO
Revista semestral de Acceso Abierto, Sin Fines de Lucro
Universidad de Los Andes
Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez
Mérida-Venezuela
e-mail: museogrg@ula.ve - boletinantropologicoula@gmail.com
www.saber.ula.ve/boletin_antropologico
@BoletinU @boletinantropologicoula
40 AÑOS
1982-2022
BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

Boletín Antropológico

Boletín Antropológico. Año 40. Julio- Diciembre 2022 N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 381-390
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.07

SEMBLANZA:
PEDRO PABLO LINÁREZ RINCÓN (Pedropa)

Camacho A., Carlos R.
Escuela de Educación
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela
Correo electrónico: ccamachoa.cr@gmail.com

Pedro Pablo Linárez nació el 29 de junio del 1953 en el pequeño pueblo de Chabasquén, estado Portuguesa, descendiente de una indígena Gayona, Petra María Linárez; sostenía que era sobrino de Lisandro Alvarado. Según Linárez (2005), se consideró hombre de pueblo y algunos recuerdos de Chabasquén se remiten a las madrugadas -4 de la mañana- con su abuela Mamá Neña para tender las arepas, cocinar café y poner todo en la marusa, junto a la garrafa del agua para bajar a la casa de Pablo Betancourt dueño de la hacienda de Cerro Mulato para ir a la recogida de café (Oro Púrpura como le decía Julito Mendoza). Rememora el lenguaje tonal de la gente que se comunicaba entre sus silbidos y chiflidos, otros guaruriaban con las manos, y evoca la "deserva" para limpiar el monte de la hacienda de Cerro Mulato. Asimismo recuerda

palabras y frases de Chabasquén como: Ni Medio, Polo, Felipa, Teclo, 80 y Vas a beber hoy; el autobús de Chucho; el día que descubrieron petróleo en Chabasquén; cuando apareció el papel "toilette" echando de lado la tusa y el papel periódico; cuando se descubrió en la montaña de El Diviso del Caserío La Pica una cueva con objetos indígenas, ratificando en pasado aborigen de la localidad; al Indio Zoilo con su sombrero de Palo; el candelorio del muñeco de Judas traidor y la lectura del testamento donde dejaba sus pertenencias; el rescate del cuerpo del comandante guerrillero Adrián Moncada. Estudió primaria en el Grupo Escolar de Chabasquén y fue vendedor de "granjerías". Fundador del primer grupo de exploradores de Chabasquén (1973) junto a José Fernández (Chepina) y del periódico "Renacimiento" junto a Ali Balmores (1976). Fitotecnista egresado de la Escuela Granja "Oscar Villanueva", en la Colonia Agraria de Guanare Estado Portuguesa donde logró invitar a Francisco Tamayo para que hablara de la cosa popular, a Aquiles Nazoa para unas conversas y a J.M. Cruxent para hablar de sus experiencias arqueológicas. Fue alumno de Luis Arturo Domínguez, folclorista, autor del libro: "Conozcamos nuestro folclor", dedicado a los niños. De él aprendió sobre dos bailes de turas, o el baile del maíz. Licenciado en Historia, egresado de la Universidad Central de Venezuela y estudió Arqueología de Salvamento en el Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas de la Universidad Francisco de Miranda (CIAAP-UNEFA) en la ciudad de Coro. Especialista en guerra, en palinología que es el estudio de las causas de la guerra y por eso se dedicó hacer arqueología de los desaparecidos y arqueología forense. Maestría en Historia y Arqueología Forense en la Universidad "Cecilio Zubillaga Perera" de Carora estado Lara. Obtuvo el Doctorado Honoris Causa en Historia por la Universidad Philo-Bizantine de Los Ángeles, California, USA. (2001).

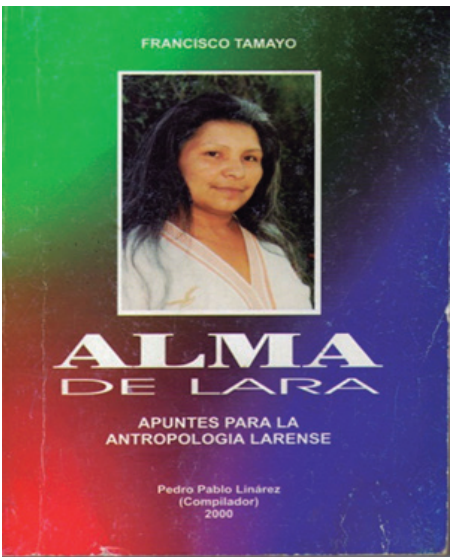
Llegó a El Tocuyo en el año 1983 como coordinador del programa de arqueología de salvamento en el municipio Morán

Boletín Antropológico. Año 40. Julio- Diciembre 2022 N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 381-390
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.07

estado Lara. Fue creador y director del Museo Arqueológico "J.M. Cruxent" en El Tocuyo Estado Lara. (1999 - 2013) y cronista del municipio Morán, estado Lara. (1999-2012). Coordinador del Programa de Museos Escolares del municipio Morán y Presidente del Instituto de Antropología e Historia de las Riberas del Tocuyo.

Investigador social con especialidad en arqueología, etnohistoria, sociología de la memoria, con una orientación conceptual identificada con los intereses populares y de los pueblos en resistencia contra el poder. Perteneció a una generación disidente que según Rivero, P. (2001), rechazó las propuestas académicas y oficiales, y la historia que nos quisieron imponer. Sostenía que cada vez sembramos más universidades y cultivamos menos conocimientos, como cultivamos menos plantas; que a uno le enseñan a estudiar boberías porque los maestros no saben nada; "que la Academia hace tiempo murió y sus enterradores no saben que están en sus funerales". Poseedor de una espiritualidad de trabajo única, invalorable e inquebrantable; constructor de detalles basado en la cotidianidad del individuo de a pie, de un amor y una humanidad compartida; cultivador del respeto y la solidaridad para el bienestar común. En la investigación, valoró la honestidad de las fuentes, recordaba que la cosa más bonita es reconocerle a la gente de pueblo, a los que hayan hecho, reconocerle sus aportes; verdadero nacionalista y revolucionario. Difusor del ideario Bolivariano: "la gloria no está en ser grandes sino en ser útil". Política e ideológicamente se consideró Marxista. Trabajó con el descubrimiento del Barco Masparro en el río Apure en el año 2010 y el registro de la tradición oral para complementar el registro arqueológico y la documentación escrita sobre el particular; reconoció los aportes indígenas y la marcada influencia africana en las tradiciones llaneras –cultura musical- del occidente de Venezuela. Linárez, P.P (2010) en Linárez, P.P., Mendoza, L., y Alastre, P. (2011). Denuncio el plagio a la verdadera autoría del romancero venezolano "Florentino y el Diablo". Linárez se consideró un humilde estudioso de las culturas indígenas, por

eso convivió entre los pueblos indígenas de la Sierra de Perijá, el Orinoco y con los descendientes indígenas del estado Lara.



Denunció la invasión académica y militar yanqui en el pensamiento arqueológico venezolano, señalaba que: "Rockefeller financió proyectos, traía antropólogos para explorar cuevas, y le daba chance de explorar toda la zona de la perspectiva petrolera o petrográfica, estudio de hidrocarburos. En el año 1948 llegaron a venir miembro de la misión militar norteamericana como arqueólogos". Y así mandaron a Cornelius Osgood y George Howard, a estudiar el Lago de Valencia, vino Alfred Kidder II a Lara y el Coronel Lewis hizo excavaciones arqueológicas en los llanos de Barinas. Entonces, empieza el culto a la academia norteamericana, a la universidad de Yale y al Programa Andino de Arqueología de las Naciones Unidas que sustentaba la Fundación Ford y la Fundación Rockefeller. Porque además en el cincuenta y dos (1952) se crea la escuela de antropología y sociología y déjame decirte que: "la crea nada más y nada menos que la CIA porque es para hacer estudios de conflictividad social". Y a las

Boletín Antropológico. Año 40. Julio- Diciembre 2022 N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 381-390
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.07

ciencias físicas y exactas la volvieron leña, todo eso se llamó el proyecto EDUVEN Programa Educativo Universitario. Todos los manuales de hacer cualquier cosa, eran norteamericanos. Es más, eso que nos enseñaron en el liceo, ¿Cómo cree usted que debe incorporarse el indígena a la vida nacional?, eso se mandó en el año setenta, ochenta, noventa, ese era un plan de la CIA, para medir cuál era nuestra capacidad de resistencia en defensa de los pueblos indígenas. Allí es donde ellos empiezan a cultivar la vergüenza étnica, a eso le sumas los historiadores como Guillermo Morón que dicen: "en el siglo XXI no debe quedar ni un solo pueblo indígena sobre la tierra, todo esto debe estar lleno de cemento y civilización"

Pedro Pablo Linárez, vivió muchos años en Caracas y no reportó casa, vivió en muchos barrios. Docente de la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV) en Caracas. Facilitador en el estado Lara de la especialización en arqueología coordinada por la Dra. Jacqueline Clarac de Briceño (ULA- Mérida) bajo la coordinación de la Universidad Politécnica Territorial "Kléber Ramírez" en Ejido estado Mérida (UPTM). Director y Coordinador del Programa Nacional de Arqueología de los Desaparecidos de la década de los años 1960; miembro de la Comisión Especial creada en el 2005 por la Asamblea Nacional para investigar las desapariciones, torturas y asesinatos de venezolanos en la década de los 60, 70 y 80 y asesor de la Comisión por la Justicia y la Verdad. En este sentido sus investigaciones ayudaron en la reconstrucción de la memoria histórica de las luchas populares, sociales y políticas en Venezuela.

Fue alumno de los maestros Francisco Tamayo; J.M. Cruxent, Miguel Acosta Saignes y Adrián Lucena Goyo; admirador del periodista y escritor uruguayo Eduardo Galeano. Hizo arqueología con J.M. Cruxent, quien estudió el trabajo arqueológico de Francisco Tamayo en Falcón, sobre las excavaciones en El Tocuyo; lo reconoce como pionero de la arqueología en Venezuela; validó la Colección Arqueológica

"Francisco Tamayo" (CAFT) y la incluye en el gran catálogo de la Arqueología venezolana que publicó la Fundación Mendoza; asimismo le confesó sobre la existencia de coleccionistas traficantes del patrimonio nacional. P.P. Linárez fue un estudioso y albacea de la vida y obra del "sabio" Francisco Tamayo, así lo consideró él, en el área de la antropología y arqueología, a punto de manejar muchos papeles personales del sabio, custodio de la colección y publicador de su trabajo inédito, del cual se sintió pariente, porque se sentía tocuyano. Sostuvo que:

> "soy su albacea testamentar, intelectual y toda la fuente de Francisco Tamayo, están en mis manos, porque él tuvo a bien dejármelas" … "yo trabajo en la tierra de Tamayo, yo estoy sobre las huellas de Tamayo, estoy desandando el camino de Tamayo, en lo que arqueología respecta, producto de su investigación seria, ordenada, meticulosa y rigurosa".

¿Cómo hacer arqueología en el Valle del Tocuyo sin ver a Tamayo? Reconoció en Tamayo la habilidad que tuvo para hacer arqueología y meterse en el mundo indígena haciendo botánica. En este sentido, sostuvo que existían dos grupos que defendían a Tamayo: el que lo reconoce como botánico, que son los del Instituto Pedagógico de Caracas: Omar Hurtado R.,; Efraín Moreno y Humberto González, entre otros. Y el otro grupo, que pareciera ser del grupo de Pedro Pablo Linares, que es del reconocimiento antropológico y humanista de Tamayo. También sostiene que Tamayo tenía fama de brujo, porque recetaba plantas a la gente que lo visitaba, que aprendió con los indios y los campesinos y las recomendaban; que Tamayo fue pionero del expedicionismo científico en general y en particular del ambientalista y del género del periodismo literario, y fue pionero del periodismo de opinión; escribió sobre el folclor del Tocuyo; realizó investigación sobre la encomienda como forma de apropiarse de las tierras indígenas. Reconoce a Alcides Lozada como maestro de Francisco Tamayo y pionero de los escritos sobre Afrodescendientes en El Tocuyo.

Boletín Antropológico. Año 40. Julio- Diciembre 2022 N° 104. ISSN: 2542-3304
Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela. pp. 381-390
http://www.doi.org/10.53766/BA/2022.104.02.07

P.P. Linárez, fue curador de la Colección Arqueológica y Etnológicas del Prof. Francisco Tamayo. (1994-1996) ubicada en el Centro de Historia Larense (CHL) en Barquisimeto estado Lara. Después de la derrota militar del noventa y dos: "estuve en el Centro de Historia Larense y les monte una exposición que se llamó Huellas de Francisco Tamayo". Pedro Pablo Linárez, ratificó que montó esa exposición para que el director de ese Centro le abriera el cuarto de la Colección Francisco Tamayo, que era lo que él quería ver. Y así, logró ver la colección, y se puso a estudiarla, las notas, los dibujos originales de Tamayo, entre otros objetos: "Yo ya tenía muchas cosas de Caracas, cuando él murió, que doña Wensa me dio, dibujos muy buenos". Pedro Pablo Linárez confirmó que había trabajado en ese instituto sin ganarse un medio, pero quería trabajar con Francisco Tamayo y abrir esas vitrinas y hacer las mediciones de nuevo, y hacer todas las observaciones: "lo hice todo, el trabajo que se debía hacer, descriptivo". Y descubrió lo que Tamayo había descubierto: la cerámica de los Ofidiomorfos o la cultura de los Caquetíos y Cerámica Pectiniforme (Tierroide) o de los Gayones. Asimismo, Pedro Pablo Linárez sostiene que el Prof. Francisco Tamayo rescata la colección arqueológica de Lisandro Alvarado y ahí está en la colección. Según Camacho (2016), en poder de Pedro Pablo Linares quedaron siete inventarios relacionados con la Colección Arqueológica "Francisco Tamayo" (CAFT): un inventario de láminas con cartas dirigidas a/y enviadas por Francisco Tamayo vinculadas a la CAFT; un inventario de láminas, dibujo y foto de la CAFT; un inventario con manuscritos originales del Prof. Francisco Tamayo sobre las características de la CAFT; un inventario con dibujos de la arqueología Argentina y Antiguo Perú perteneciente a la CAFT; inventario de material bibliohemerográfico perteneciente a Francisco Tamayo; un inventario de fotos originales sobre Francisco Tamayo y un inventario de fotocopias sobre documentos relacionados con Francisco Tamayo. P.P. Linárez reivindicó el trabajo arqueológico

de Francisco Tamayo y se fue pensando que, dicha colección se había desaparecido o fue vendida y había que solicitar una investigación judicial, porque se trata de un patrimonio nacional. Camacho (2013). A esto agregamos realizar la debida denuncia al Instituto del Patrimonio Cultural (IPC) en Caracas.

Miembro fundador de la Sociedad Venezolana de Arqueología (A.V.A.). Participó en eventos regionales, nacionales e internacionales, destacando el II Congreso Mundial de Arqueología. Insistió en que para hacer investigación se necesita ser creativo, no se puede hacer ciencia con un lenguaje prestado, de ser así lo que se está haciendo es recreación de conocimientos y saberes. El acto de creación es un acto mayor. En este sentido, Arangú (2002) manifiesta que P.P. Linárez aportó conocimientos en el área de la Arqueología (Estados Portuguesa, Zulia, Lara y Yaracuy); Arte rupestre (Estados Lara, Trujillo, Portuguesa, Falcón y Bolívar); Arqueología forense (Estados Lara); Etnomúsica (Estados Lara, Portuguesa y Guárico); Indigenismo (Estados Zulia, Anzoátegui, Bolívar, Lara y Portuguesa); Africanismo (Estados Lara y Falcón); Patrimonio y Legislación (Estados Lara y Portuguesa) y Promoción Cultural (Estados Lara y Portuguesa), ente otros. Responsable de ensayos publicados en diarios del estado Lara (El Informador, El Impulso, El Chasquí); en el ámbito nacional (El Nacional, El Universal y Últimas Noticias), entre otros. Entre las publicaciones de Pedro Pablo Linárez destacan: 1. "Sones de Negro". Cátedra Pio Tamayo. UCV. 2. "Pasos de Camino". (La música indígena en las montañas del Sur del Estado Lara) (1993). CHL. Barquisimeto; 3. "Arqueología y Etnohistoria del Estado Lara" (Aportes del Profesor Francisco Tamayo a través de sus colecciones donadas al Centro Histórico Larense) Cuaderno de Etnohistoria N° 2. Junio 1995. 4. Aportes de Lisandro Alvarado a la Antropología Larense. (1998). UCLA. Bqto. Estado Lara. Colección Tierra Negra. 5. La Sombra del Amo. Memoria del Siglo XX Tocuyano. (1999); 6. Antología de Poetas Tocuyanos (2000); 7. El Alma de

Lara. (Obra Antropológica de Francisco Tamayo) (2000). Bqto. Estado Lara; 8. Francisco Tamayo. El Tocuyo de 1918 y otros ensayos. (2000) Caracas; 9. Sitios, Monumentos y Patrimonio Cultural Viviente de El Tocuyo. (2000); 10. El Tocuyo. Oposición Histórica en Defensa de los Ejidos de la Ciudad de El Tocuyo Estado Lara, Venezuela. (2001); 11. Raíces Etnohistóricas de la Pequeña y Mediana Industria Larense (2003); 12. La Lucha Armada en el Estado Lara. (2004); 13. Chabasquén Puerto Larense. (2005); 14. Orígenes Africanos del Hombre Americano (2006); 15. Etnohistoria de Humocaro Alto. (2006); 16. La Lucha Armada en Venezuela (2006); 17. Desaparecidos. El Rescate de los Asesinados Políticos de los Años 60 en Venezuela. (2007); 18. Arqueología de las Riberas del Tocuyo (2010); 19. El Garabato. Fábrica de Armas y Explosivos de la Guerrilla en Venezuela (2011); 20. Descubrimiento del Barco Masparro (2011) y La Insurrección Armada en Venezuela (2011), entre otros. Compilador y autor de varias publicaciones en el área de la antropología y Etnología. Pedro Pablo Linárez dejó mucho material bibliohemerográfico en el Museo Arqueológico "J.M. Cruxent" en El Tocuyo y en la biblioteca de su casa, incluyendo manuscritos originales sobre antropología, arqueología y la libreta de anotaciones de campo del Prof. Francisco Tamayo, que consideraba patrimonio de la humanidad. Asimismo confirmó haber recibido de manos del sabio Tamayo el diario de Henry Pittier, una libretica menudita y los diarios de Alfredo Jahn.

Finalmente, Pedro Pablo Linárez, siempre quiso volver a su pequeño Pueblo de Chabasquén para devolverle su dignidad, a combatir la tristeza, a encontrarse con sus hermanos, a parrandear, a rememorar las víctimas de la democracia representativa y a suprimir la monarquía que se adueñó del pueblo. Según González, A. en Linárez (2005): "P.P. Linárez no escribió para que lo quisieran … su afán al escribir fue para que no mueran los recuerdo".

Pedro Pablo Linárez fallece en la ciudad de Barquisimeto

el 18 septiembre 2014 por complicaciones de la diabetes y la cirrosis hepática, esta última por su trabajo con excavaciones arqueológicas, que venía padeciendo hace mucho tiempo.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes orales

Camacho A. Carlos R. (2013). Entrevistas a Pedro Pablo Linárez en El Tocuyo Estado Lara. Agosto 19 y septiembre 06, 2013 y en la ciudad de Mérida. Venezuela octubre 19, 2013. En Aportes de Francisco Tamayo a la Antropología en Venezuela. (2016). Tesis Doctoral no publicada. Anexos A, B y C. Págs. 289-352. ULA. Mérida. Venezuela.

Fuentes documentales

Arangú, D. (Comp.) (2002). Pedro Pablo Linárez. Doctorado Honoris Causa. Aportes a la Antropología y la Historia. [Folleto]. Tipografía y Litografía Horizonte C.A. Lara: Autor.

Camacho A., Carlos R. (2016). Aportes de Francisco Tamayo a la Antropología en Venezuela. Tesis Doctoral no publicada. ULA. Mérida. Venezuela.

Linárez, Pedro Pablo (2005). Chabasquén Puerto Larense. Unión Editorial Gayón. Museo J.M. Cruxent. Chabasquén, estado Portuguesa.

Linárez, Pedro Pablo (2010). Los Llaneros y la Marcada Influencia Afrodescendiente en los Llanos Occidentales. En Linárez, P.P., Mendoza, L., y Alastre, P. (2011).Descubrimiento del Barco Masparro. Fundación MRT. Museo J.M. Cruxent. El Tocuyo estado Lara. Venezuela.

Rivero, P. (2001) Pedro Pablo Linárez: Hacer Arqueología es como volar en Papagayo. En Diario El Informador. Barquisimeto 16 marzo 2001.

40 AÑOS
1982-2022
BOLETÍN ANTROPOLÓGICO
PUBLICANDO ANTROPOLOGÍAS

Boletín Antropológico

PROCESO DE EVALUACIÓN POR ÁRBITROS EXTERNOS

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje establecidos, las pautas para la elaboración de los artículos y el código de ética y buenas prácticas editoriales de nuestra revista.

El proceso de arbitraje se realizará por árbitros/as externos/as bajo la modalidad de doble ciego (peer review duobleblind), es decir, el autor, la autora o los/as autores/as del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores/as del artículo.

Los artículos enviados al Boletín Antropológico deben cumplir estrictamente con todas las pautas establecidas en las directrices para el autor, la autora o los/as autores/as. El Comité Editorial hace una primera revisión de los originales para asegurar tanto el correcto cumplimiento de las normas de edición de la revista como la calidad del contenido. Pasada esta etapa los artículos son enviados a árbitros/as externos/as para evaluar la calidad de los mismos. El proceso de evaluación consta de las siguientes etapas:

1. Primera etapa: evaluación interna

Los artículos recibidos serán evaluados en primera instancia por el Comité Editorial verificando si cumplen con los requisitos básicos de un artículo científico, están dentro de las normas de la revista y se ajustan al enfoque del Boletín Antropológico. Toda contribución enviada para su publicación será sometida, antes de enviarla al arbitraje, a un análisis previo por parte del Comité Editorial para determinar su originalidad, para tal fin, se utilizará la herramienta Plagiarisma para la detección de plagios. Si el artículo se considera dentro de los parámetros aceptable de

las normas y pautas de la revista, se le comunicará el autor, la autora o los/as autores/as que su trabajo pasará a ser evaluado por árbitros/as externos/as.

Si el artículo se encuentra dentro de los parámetros pero no está ajustado a los Lineamientos para el envío de manuscritos estipulados, El Boletín Antropológico podrá solicitar al autor, la autora o los/as autores/as que envíen el manuscrito adecuado a los lineamientos en un plazo no mayor a siete días. Si el Comité Editorial considera que la contribución recibida no cumple con el enfoque y/o los requisitos mínimos para ser publicada por la revista, se le comunicará al autor, la autora o los/as autores/as la no pertinencia del artículo.

2. Segunda etapa: evaluación externa

Si el artículo pasa la primera instancia, el Comité Editorial pasa el artículo al Consejo de Arbitraje quienes seleccionaran dos árbitros/as externos/as a la revista, para la revisión del artículo. Los/as mismos/as serán investigadores/as y/o académicos/as con reconocida experiencia y competencia en área del artículo a evaluar y con nivel académico idéntico o superior al autor, la autora o los/as autores/as del mismo.

Los/as árbitros/as tendrán un tiempo estipulado por el Consejo de Arbitraje de 20 días hábiles para realizar la evaluación del artículo. Su dictamen debe basarse en criterios de pertinencia, originalidad y cualidad académica, establecidos por la revista.

Estos podrán sugerir modificaciones relacionadas al contenido, estructura, metodología, datos y/o referencias bibliográficas que consideren significativas y pertinentes al trabajo evaluado. Las mismas deberán estar fundamentadas en base a los criterios definidos en el formato de evaluación. Los/as árbitros/as, de acuerdo a su evaluación, deberán seleccionar una decisión entre las definidas por el Boletín que podrán ser:

Aprobado. El envío debe reunir los requisitos de un

artículo científico, estar correctamente estructurado y desarrollado y responder a los criterios de evaluación (coherencia en la estructura argumentativa y un contenido con pertinencia y uso actualizado de la bibliografía actualizada). De haber coincidencia entre los distintos revisores en la evaluación. El Consejo de Arbitraje le comunicará el visto bueno al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as. El articulo pasa a etapa de edición..

Aprobado con modificaciones. En este caso para artículos que se encuentren dentro de los parámetros antes mencionados pero se requiere realizar modificaciones de estilo, corrección ortográficas o modificaciones de contenido mínimas. El Consejo de Arbitraje será el encargado de monitorear que las sugerencias realizadas por los/as árbitros/as sean incorporadas al texto por el autor. De haber coincidencia de los revisores, una vez que se hayan hecho las modificaciones, el Consejo de Arbitraje le comunicará el visto bueno al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as y pasa a etapa de edición.

Rechazado Los/as árbitros/as consideran que el artículo evaluado tiene falencias importantes y/o no reúne los requisitos mínimos para ser publicado en la revista de acuerdo a las normas de la misma. Si la evaluación de los/as árbitros/as coincidiera en no aceptar la publicación del artículo. El Consejo de Arbitraje le comunicará al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as los dictámenes de los/as árbitros/as.

3. Resolución de controversias

En caso de haber controversias entre los/as árbitros/as (una aceptación / un rechazo) el Consejo de Arbitraje solicitará un tercer arbitraje. Si la evaluación diera como resultado un rechazo y una aceptación con modificaciones mayores, el Consejo de Arbitraje evaluará si es pertinente solicitar la opinión de un cuarto

árbitro o sugerir al autor, la autora o los/as autores/as reescribir su contribución y enviarla nuevamente. El Comité Editorial, vista la opinión del Consejo de Arbitraje, tiene en última instancia, la decisión final de publicar, archivar o rechazar las contribuciones recibidas. Esta decisión es tomada bajo su responsabilidad y de acuerdo al análisis de los dictámenes y las controversias que pudieran haber surgido en los mismos.

En caso de que se le pidiera al autor, la autora o los/as autores/as realizar modificaciones, éstos deberán tener en cuenta las sugerencias y observaciones de los/as árbitros/as y del Consejo de Arbitraje del Boletín, debiéndose comprometer a realizar tales modificaciones en un tiempo no mayor a 20 (veinte) días hábiles. Al momento de enviar el nuevo documento con las modificaciones realizadas, al autor, la autora o los/as autores/as deberán también enviar una comunicación que resuma los cambios realizados y/o en caso de no acordar, ni incorporar modificaciones sugeridas, la justificación de ello.

El resultado del arbitraje y la decisión de la revista, será comunicada al autor, la autora o los/as autores/as en un plazo no mayor de 30 días hábiles. Si llegase a superar ese tiempo se le informará a los/as proponentes del artículo la situación en que se encuentra.

El formato de evaluación de artículos puede descargarse en la web del Boletín: www.saber.ula.ve/boletín_antropologico

Pautas para la elaboración de los artículos

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico deben regirse por el Código de Ética y Buenas Prácticas Editoriales (Cope) aceptado por nuestra revista y por las siguientes directrices:

1. PRINCIPIOS BÁSICOS:

• Los artículos no deben exceder las veinticinco (25) páginas y no pueden ser menor de 15, incluyendo, notas, bibliografía, gráficos, tablas, mapas y fotografías.

• Las recensiones (reseñas de libros o de artículos) no deben exceder las cinco (5) páginas.

• Tanto los artículos como las recensiones (reseñas de libros o artículos) deben realizarse a doble espacio, fuente Times New Roman, tamaño 12 puntos, en papel tamaño carta, márgenes 2.5x2.5x2.5x2.5, formato: RTF, ODT y/o DOC.

• Para optimizar la edición de la revista, las fotografías, gráficos y mapas deben ser enviados como archivos separados del texto, en formato de imagen (JPEG, PNG) con resolución de 300 DPI.

• El artículo no puede estar postulado de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales. El/los autor/es o la/as autora/s deben consignar la carta de originalidad y cesión de derechos de su artículo.

• Los artículos serán sometidos al arbitraje bajo la modalidad doble ciego (peer review duobleblind).

• En función de los resultados del arbitraje Podrán recomendarse modificaciones tendientes a optimizar la calidad del artículo para su publicación.

2. PARA LOS ARTÍCULOS:

2.1. Portada:

• El Título, en el idioma original de presentación del artículo (español, portugués o inglés), debe ser preciso y con una extensión máxima de doce (12) palabras.

• Título en segundo idioma (inglés o español según idioma de presentación del artículo).

• Apellidos y nombres de los/las autores/as.

• Institución de adscripción, sin especificar grado académico y cargo.

• Identificación ORCID de cada autor

• Correo electrónico de los/as autores

• Fecha de culminación del artículo.

2.2. Resumen:

• Debe tener una extensión de ocho (8) líneas o 72 palabras.

• No debe incluir referencias.

2.3. Palabras clave:

Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo. Recuerde que las palabras clave permiten que su artículo sea reconocido inmediatamente por los motores de búsqueda en la web, por lo tanto, las mismas deben reflejar los principales conceptos y aportes del artículo.

2.4. Abstract:

• No debe las ocho (8) líneas, 72 palabras.

• No debe incluir referencias.

• Keywords: Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo.

2.5. Cuerpo del texto:

• El contenido debe estar organizado de la siguiente manera: a) Introducción, b) Desarrollo, c) Discusión, d) Conclusiones, y e) Bibliografía (únicamente las citadas en el texto)-

• Cada subdivisión (subtítulos) debe estar numeradas (en número arábigo) en orden continuo.

• Denomine como figura cualquier tipo de ilustración (gráficos fotografías, y mapas).

• Los gráficos, tabla mapas y fotografías deben estar numerados en orden de aparición con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su colocación en el artículo.

• Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.

• Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA.

• Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido autores y año de la publicación entre paréntesis, Ejemplo: Salas (1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por "y", ejemplo: Sanoja y Vargas (2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: Rodríguez, Cifuentes y Aldana (2010); Rodríguez et al. (2010).

• La cita de parafraseo deben incluir el apellido del autor y el año de la publicación, ejemplo: (Salas, 1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por "y", ejemplo: (Sanoja y Vargas, 2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: (Rodríguez, Cifuentes y Aldana, 2010); (Rodríguez et al., 2010).

• Las citas textuales con menos de 40 palabras aparecerán dentro del texto, sin cursiva entre y comillas;

• Las citas textuales con más de 40 palabras se escriben en renglón aparte con letra tamaño 11, sin comillas, espacio entre líneas de 1.5 y con márgenes de un centímetro tanto del lado derecho como del lado izquierdo del texto de la cita en cuestión, agregando a final de la cita el o los apellidos del autor o autores, año de la publicación y página citada, ejemplo: (Salas, 1995, p.15).

• La bibliografía es el listado con la información detallada de las fuentes citadas en el artículo que permite identificarlas y localizarlas para cerciorarse de la información contenida en ella,

no se deben incluir autores/as que no hayan sido citado en el artículo.

• Como política para visibilizar la autoría de las mujeres en la comunicación científica, se debe agregar en la bibliografía apellidos y nombres del autor o la autora.

2.6. La Bibliografía debe presentar el siguiente formato:

• Libro con autor: Apellido, Nombre. (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

• Libro con editor: Apellido, Nombre. (Ed.) (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

• Libro con DOI (Digital Object Identifier): Nombre. (Año). Título. doi: xx.xxxxxxxx

• Libro en versión electrónica (On line): Apellido, Nombre. (Año). Título. Recuperado de http://www.xxxx.xxx

• Capítulo de un libro: Apellido, Nombre. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Nombre, Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

• Artículo de una revista: Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp.

• Artículo de una revista online: Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. Recuperado de http://www.xxxx.xxx

• Artículo de una revista online con DOI: Apellidos, Nombre çç (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. doi: xx.xxxxxxx

• Tesis y trabajos de grado: Apellido, Nombre. (Fecha). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

• Informe gubernamental o Autor corporativo: Nombre de la organización. (Año). Título del informe (Número de la publicación). Recuperado de http://www.xxxxxx.xxx

• Artículo de un periódico: Apellido y Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre del periódico, pp-pp.

• Artículo de un periódico on line: Apellido y Nombre (Fecha).

Título del artículo. Nombre del periódico. Recuperado de http://www.xxxxxx.xxx

3. PARA LAS RECENSIONES (RESEÑAS DE LIBROS O ARTÍCULOS)

• Deben contener los datos completos del texto reseñado (autor, título, fecha, ciudad, editorial y páginas totales).

• Incluir Apellidos y nombres del autor de la reseña, afiliación institucional y correo electrónico.

• El texto debe presentar el contenido del libro e incorporar una perspectiva crítica y analítica de la obra a reseñar.

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

COMITÉ EDITORIAL

Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.
Avda. 3, Edif. del Rectorado, Mérida, Venezuela.
Tlf.: +58-274-2402344
E-MAIL
museogrg@ula.ve / boletinantropologicoula.ula@gmail.com